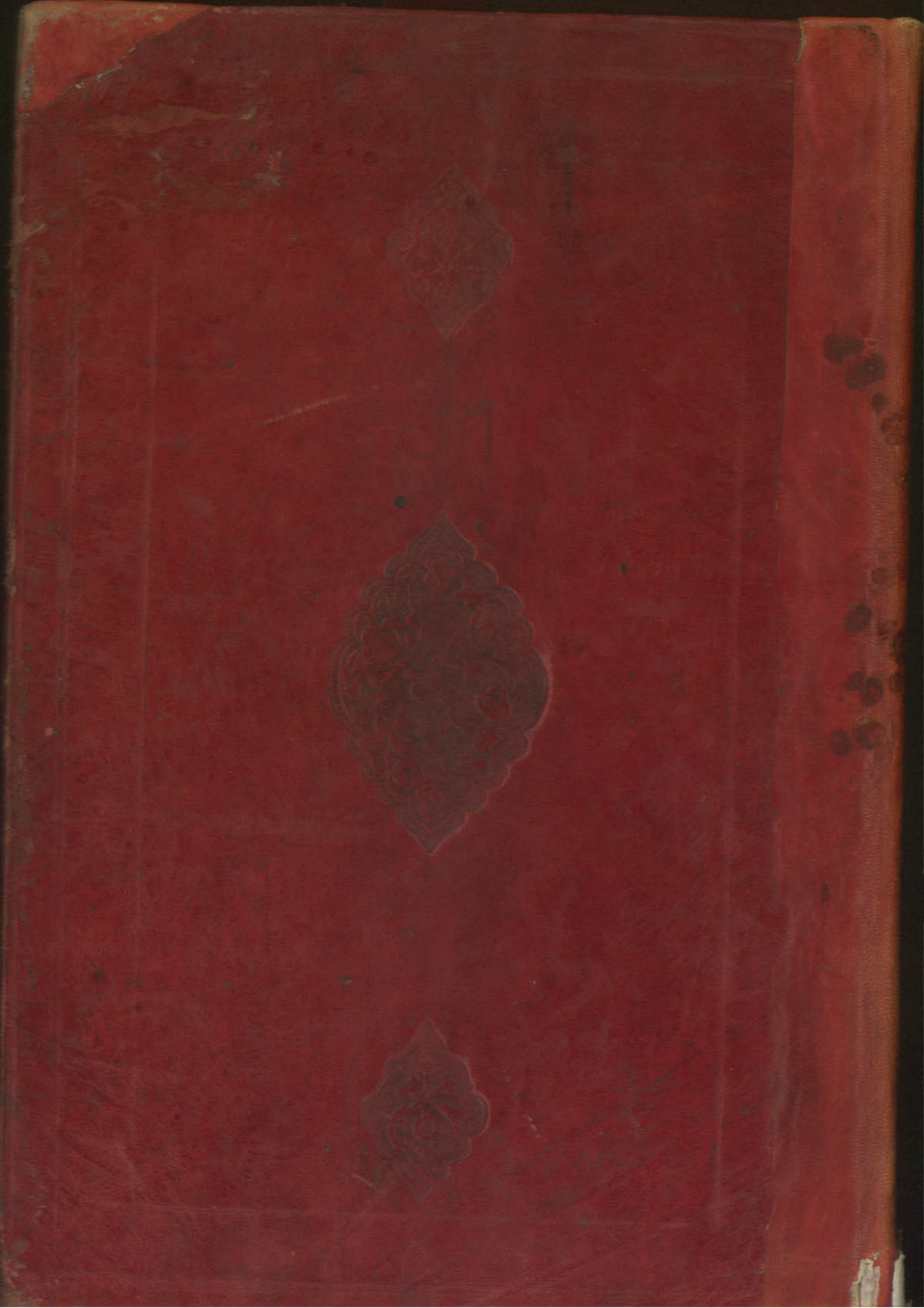
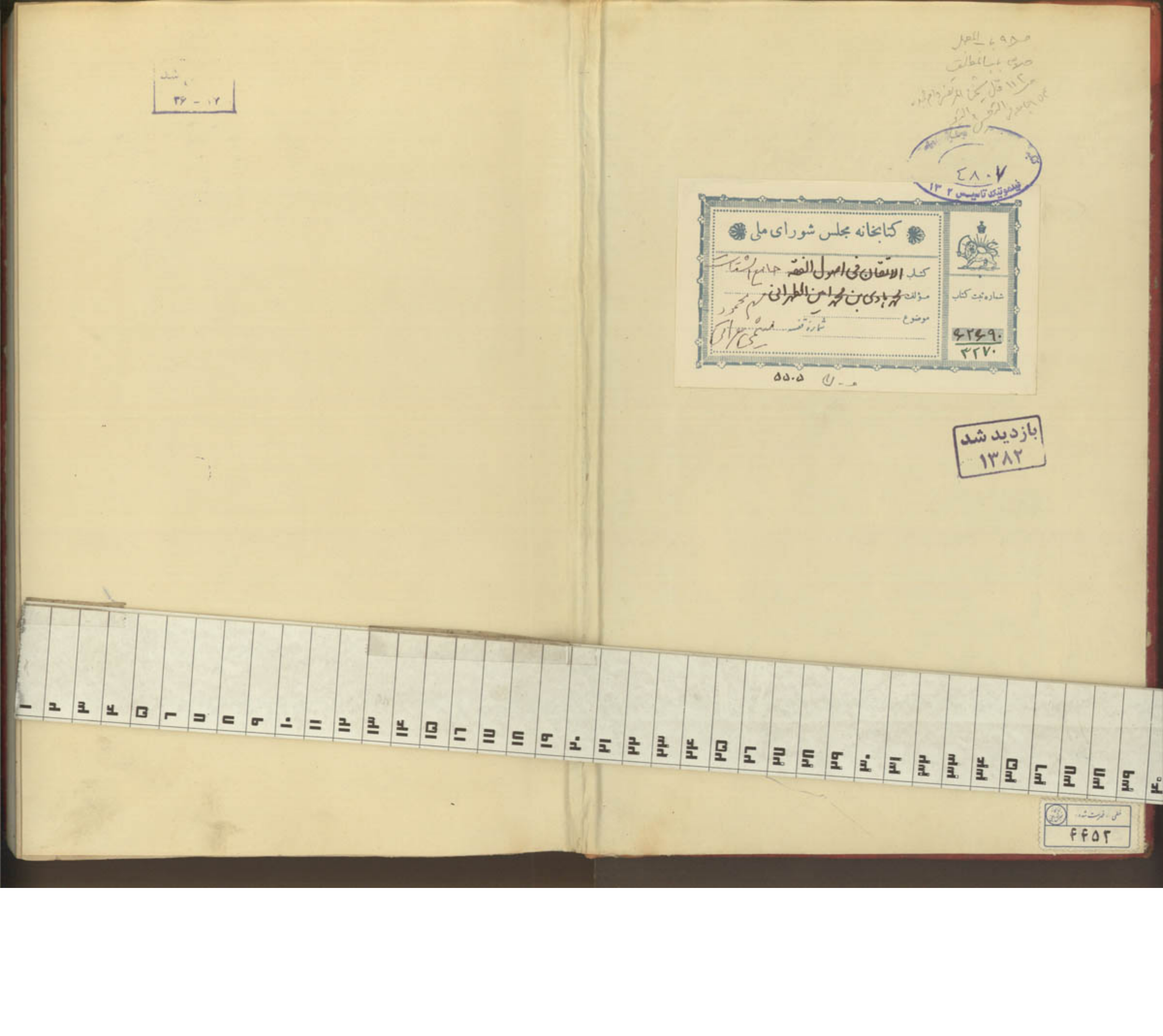
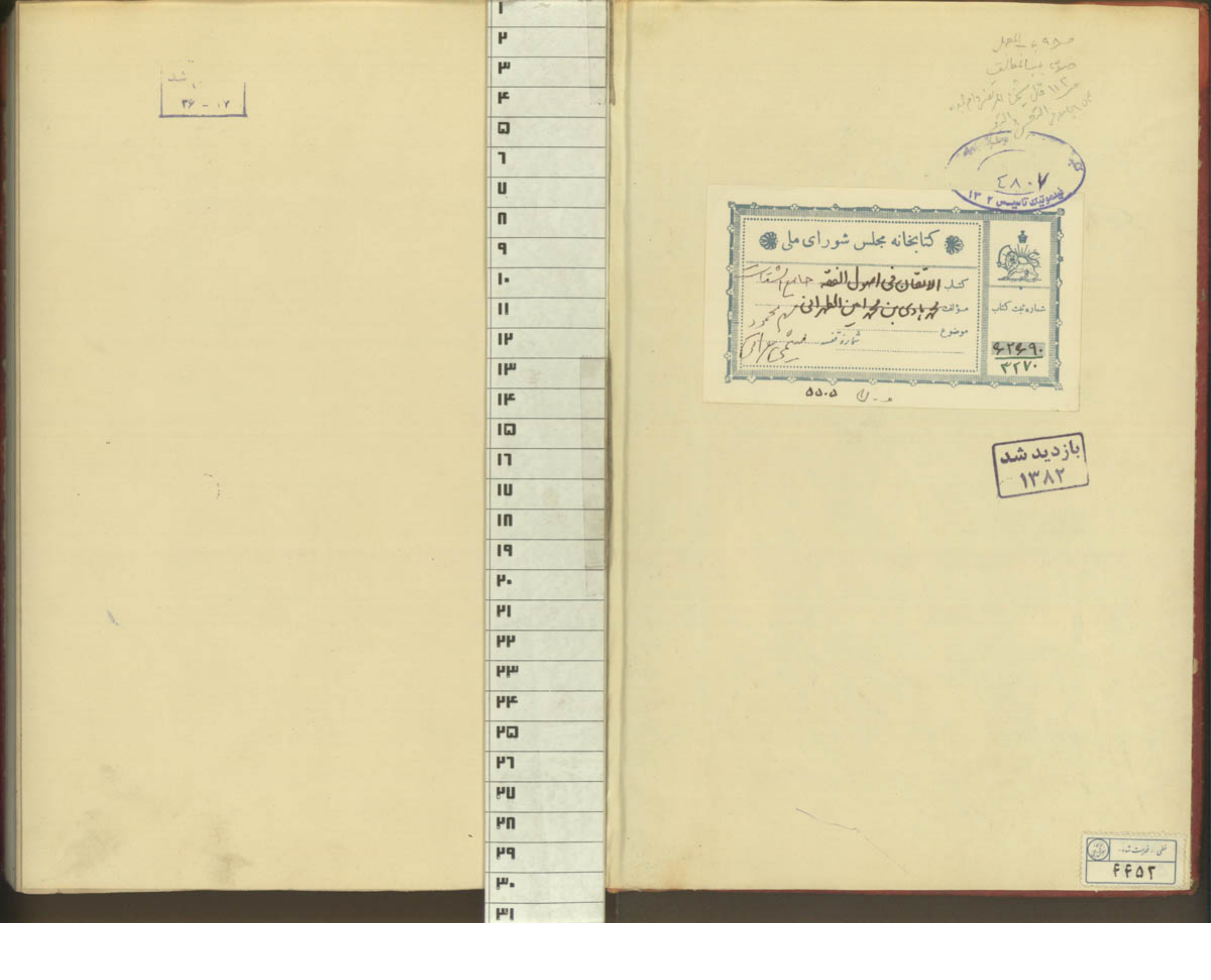
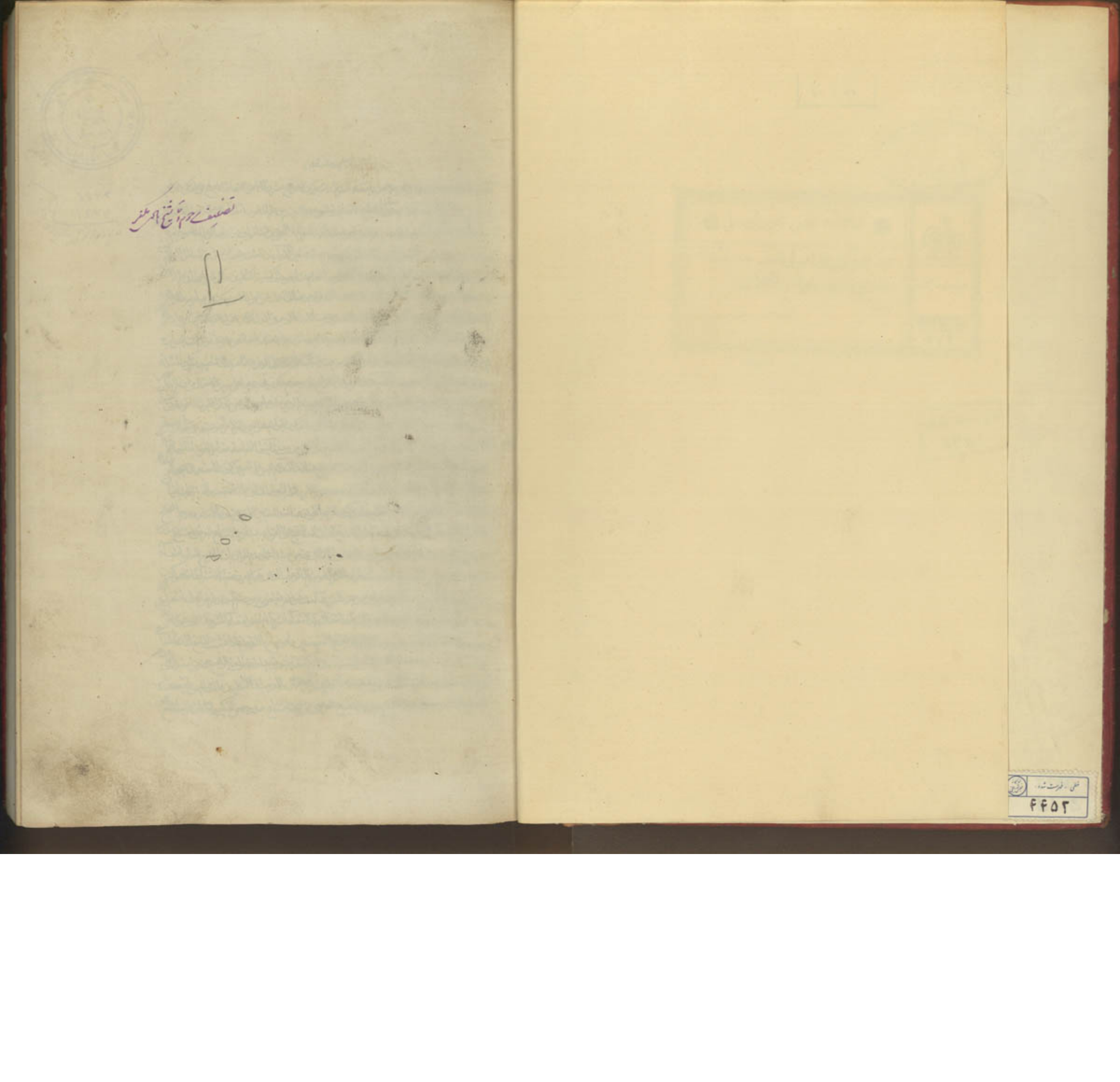



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب الاتقان فی اصول الفقه
مؤلف محمد هادی بن محمد امین الطهرانی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۶۹۰
۳۲۷۰
۵۵۰۵
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۸۰۷
۴۴۵۲


کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲


خطی - فهرست شده
۴۴۵۳



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

أصل لا خلاف في أنه يجوز أمر الآمر مع جهله بانتفاء الشرط وأنه يكون كالأمر مع شرط [illegible] على ما ذكره [illegible]
وإنما وقع الخلاف [illegible] علم الآمر بانتفاء الشرط [illegible]
[illegible] علم الآمر بانتفائه فمنعه الإمامية والمعتزلة وأجازه الأشاعرة ثم إن المجوزين اختلفوا [illegible] العلم للمأمور أيضا
على قولين [illegible] في تحقيق القول في المسألة ينبغي تقديم مقدمتين الأولى أن المسألة [illegible] من المسائل الكلامية
لأن البحث عن كيفية التكليف وأحوال المكلف من علم الكلام والكلام هنا يعود إلى كيفية التكليف [illegible]
أما توجيهها [illegible] البحث عن أحوال الأدلة [illegible] من جملة مسائل [illegible] البحث عن أحوال الأمر [illegible]
الثاني ظاهر لكون البحث عن حال الأمر [illegible] التصديق بمسائله [illegible] الأول [illegible]
مع العلم بانتفاء الشرط [illegible]
لم يلزم [illegible] عن أحوال الأدلة من حيث [illegible] فتكون المسألة
[illegible] من المسائل الأصولية الثانية في تحرير محل النزاع فإن بعضهم ذكر فيه وجوها [illegible]
[illegible]
[illegible] في تحرير محل النزاع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المكلف [illegible] الإمكان [illegible]
[illegible] الإمكان [illegible] الامتناع الذاتي [illegible]
[illegible] العلم بانتفاء
الشرط [illegible]
للشرط [illegible] العلم بانتفاء
[illegible] النقيضين [illegible] انتفاء الشرط [illegible]
وجود [illegible] النقيضين [illegible]
[illegible]
[illegible] الأمر مع العلم بانتفاء شرطه [illegible] التكليف [illegible]
بالامتناع الذاتي [illegible] الامتناع العرضي [illegible] الحكيم [illegible]

هو لزوم التخصيص للامر على الوجه المذكور فتخصيص المقابلة انما هو كون مراد المجوز بالجواز عدم الحرج ومنها الامر وهو بحكم الوجوب

ولا اضطرار في حال الغرض على ثلاثة اقسام لان الامر لا يخلو اما ان يكون المحبوب للامر والمطلوب في نظره هو حصول نفس الفعل الذي تعلق به الامر

[illegible] او يكون المحبوب عنده ومتعلق غرضه بحسب الاصل هو [illegible] المامور على الاتيان به [illegible] حصول المامور به [illegible]

او يكون المحبوب لديه [illegible] مجرد توطين المامور [illegible] للامتثال او بالشروع في مقدمات المامور به [illegible]

المامور به محبوبا اصلا للامر بل كان مبغوضا له [illegible]

[illegible] توطينا لذلك المامور [illegible] الامر باعتبار الحال الاول حقيقيا او بالاعتبار الثاني ابتلائيا او بالاعتبار الثالث

توطينيا ومنه امر ابراهيم [illegible]

[illegible]

الامتحان مثل حكاية ابراهيم عليه السلام فانما هو الامتحان لا الذبح مع ان الايثار في خصوص الامتحان ايضا ربما يكون ذا
جهة مقتضية ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايثار ذلك على الاخر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها
ربما لحاظ العقل بعد التأدب الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن الفعل واذا اطلع على طلبه
من حيث الامتحان يحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان هكذا انتهى ولا يخفى ان تعميم الحسن بحيث يشمل حسن الفعل والطلب
خروج عن منازع القوم فان محط كلامهم جواز الفعل المأمور به من قبل الشرع بحسن يحكم العقل بعد الاطلاع عليه
بالحكم بالشرع ام لا فتعميم الكلام بالنسبة الى ابتلاء المكلف وتحمله المشقة لاجل الاطاعة والتعبد المجرد بامتحانه خروج عن
العنوان واما المقام الثالث وهو كون الامر الابتلائي حقيقة او مجازا فالحق هو القول بكونه حقيقة لانه وضع [illegible]
لبيان الطلب الحتمي وقد استعمل فيه لا في غيره فيكون حقيقة واما كون الغرض الداعي الى صدور الطلب هو حصول نفس الفعل
في الخارج او تحقق الاطاعة من المأمور به فهو امر خارج عما وضع له اللفظ ومما يبنى على كون الامر الابتلائي حقيقة او مجازا
على المسألة المعروفة التي وقع الخلاف فيها بين الامامية والاشاعرة وهو ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها فالاقوال انا
لو قلنا بالاول لكان حقيقة لتحقق جميع ما يلزم ان يتحقق في الامر وان قلنا بالثاني كان مجازا لتخلف الارادة عن الامر وان تعلق
الطلب بالفعل لكنه غير مراد وفيه نظر بين لان المبنى المذكور على القول بالثاني كما بنوا عليه لان ما وضع له الامر انما هو الطلب الحتمي
وقد تحقق في الخارج ولا ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة او مجازا بين القول بكون الطلب عين الارادة او غيرها
ضرورة ان الطلب الذي هو الموضوع له لفظ الامر قد تحقق باللفظ فان كانت الارادة عينه فقد حصلت هي ايضا وان كانت غيره
كانت خارجة عما وضع له ولا يقدح عدم حصول غير الموضوع له في كون اللفظ حقيقة ثم ان ما نقل في اصل المبنى عن الامامية فانه
وان نسب الى الامامية القول بكون الطلب عين الارادة الا انا نقول ان الامر يتحقق بامور ثلاثة احدها [illegible]
وثانيها العزم وعقد القلب على الفعل وثالثها الطلب الانشائي الحاصل في الخارج فان اراد بالارادة التي ادعوا كونها
عين الطلب المرتبة الثانية التي ربما يعبر عنها بالارادة التكوينية فهو واضح الفساد ضرورة ترتب الطلب عليها
قبله مرتبة وايده بعض من تأخر هذا المقال بانها لو كانت عين الطلب لزم ان يحتمل الامر الصدق والكذب فان عدم احتمال
الامر الصدق والكذب انما هو بكون مدلوله الطلب الانشائي الذي هو [illegible] كون الطلب هو الارادة التي بمعنى
الامر [illegible] الارادة [illegible] مما يحتمل الصدق والكذب
من جهة [illegible] في الطلب [illegible]
مراده ما ذكرنا [illegible] من كون الطلب عين الارادة وان اراد بالارادة التي ادعوا كونها عين الطلب
التي ربما يعبر عنها بالارادة التشريعية [illegible] في الخارج [illegible]
عين الطلب [illegible] الارادة [illegible] المرتبة الثانية [illegible] على الطلب [illegible]
ان [illegible] بان طلب [illegible] وهناك طلب [illegible]

بالكون

بالكون بل الارادة لوجود الشيء علة لوجوده وهذا المعنى بحيث الخصوصية صحيح لكن لا مجال للتعرض له في غير المقام فان دعوى
العينية في غيره مما لا وجه له فتدبر واما القسم الثالث وهو الامر التوطيني فيجيء البحث عنه في مقامات ثلاث احدها انه هل هو حقيقة
ام مجاز ثانيها انه هل يصح صدوره من الحكيم ام لا ثالثها انه هل يتحقق في كلام الشارع ام لا اما الاول فالحق فيه انه حقيقة
لان اللفظ انما استعمل في طلب الفعل على وجه الحتم والالزام وقد وضع له وكون الداعي الى الطلب هو حصول نفس الفعل ام غيره
خارج عن الموضوع له فلا يتحقق من انتفائه كون الداعي هو حصول نفس الفعل التجوز في اللفظ ومما يدل على كون الموضوع له ذلك
امران احدهما التبادر فان المتبادر من صيغة افعل ليس الا طلب الفعل حتما وثانيهما عدم صحة السلب حيث ان ذلك اذا صدر
من الامر طلب بعنوان الحتم مع كون الداعي هو مجرد التوطين لا يصح ان يقال ان هذا الطلب ليس بامر والا لصح سلب ماهية الامر عنه
فثبت كونها حقيقة ونحكم بمقتضى الملازمة بين مادة الامر وصيغة افعل بكون الصيغة ايضا حقيقة فيه ووجه الملازمة
انه اذا صدق الامر على شيء لم يكن لتخلف الصيغة عن ذلك وجه والامر ان كان موضوعا لمعنى اخص من معنى الامر الذي
هو الوجوب فكذلك مما لا يساعد عليه العرف ومع ذلك لم يقل به احد وانما حكمنا بعدم صحة سلب ماهية الامر ودعوى الملازمة
بينها وبين الصيغة المعروفة في محله من عدم جريان صحة السلب بعد من لوازم الحقيقة هنا وقد يقع القول بكون استعمال
صيغة افعل مجازا في مقام ارادة التوطين [illegible] ان احدهما ما سلكه الفاضل القمي من كونها مجازا باعتبار الهيئة
والمادة باقية على حالها فتوضيح ذلك [illegible] حيث كان الغرض التوطين على الذبح فمادة الذبح باقية على معناها والتجوز
انما هو باعتبار الصدور والهيئة الموضوعة لطلب نفس الفعل الى غيره وهو طلب التوطين [illegible] الحاصل ان الامر
حقيقة في طلب نفس الفعل مجاز في طلب العزم عليه والتوطين لم يقصد [illegible] عدم الشرط
على [illegible] عن الخطاب انتهى وثانيهما ما سلكه صاحب المعالم من كونها مجازا باعتبار المادة والهيئة باقية على حالها
فمعنى مادة اذبح التوطين على الذبح مجازا [illegible] الطلب [illegible]
عن جهة [illegible] ابراهيم [illegible]
[illegible]
لم [illegible] ابراهيم [illegible] الذبح [illegible]
[illegible]
[illegible]
نفس [illegible] الامتثال [illegible]
[illegible] الامتحان [illegible]
[illegible] الطلب [illegible] الفعل
[illegible] على الفعل [illegible] نفس الفعل [illegible]

فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد او الوكيل بخلاف ما نحن فيه حينئذ نعم الذي [illegible] فان مراده ان الطلب الذي هو من
المحبة والتي هي حالة [illegible] تتعلق بالعزم على الفعل واما الفاضل [illegible] فيعتبر بان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل وفي الطلب لفظ
الامر مما يعبر به عن جهة المحبة [illegible] وفيما ذهب اليه نظر لما ذكره الفاضل المذكور من كون صيغة افعل حقيقة في طلب
الفعل [illegible] لما كان الداعي الى الطلب حصول نفس الفعل [illegible] وقد استعمل في طلب الفعل عند ارادة التوطين
غاية الامر انه لم يتحقق هناك كون الداعي هو حصول نفس الفعل [illegible] كون الداعي هو نفس الفعل
فيما وضع له الصيغة [illegible] ذلك [illegible] الالتزام بان [illegible] الداعي في الموضع [illegible] كون الكثير [illegible]
مجازات [illegible] ان علماء المعاني ذكروا ان [illegible] يكون الغرض من الخبر افادة الحكم وقد يكون [illegible] وهو [illegible]
الخبر [illegible] عالم [illegible] الكلام الخبري [illegible] جميع موارد هذا القسم من قبيل المجاز اذ ليس الغرض منها افادة
مدلول اللفظ الخبري [illegible] ان يكون [illegible] مثل قوله هواي مع الركب اليمانين مصعد جنيب وجثماني بمكة موثق مجازا لان
الغرض الداعي الى الكلام ليس [illegible] نفس [illegible] وانما الغرض التحزن والتحسر وكذا غيره [illegible] الدواعي [illegible] هو
مؤدى الكلام ومثل ذلك مما لا يلتزم به احد [illegible] ما ذكره صاحب المعالم [illegible] ان القائل لغيره [illegible] لا يقصد من
[illegible] المتكلمين بحكم العرف [illegible] فان قلت [illegible] بعبارة الحقيقة
[illegible] معنى الحقيقي من اللفظ [illegible] على غير وجه المقصود [illegible] ان تكون الكناية على [illegible]
البيان من قبيل الحقيقة مع انهم حكموا بكونها مغايرة للحقيقة والمجاز وذلك انهم ذكروا انه استعمل اللفظ في اللازم مع جواز
ارادة الملزوم [illegible] باللفظ الموضوع [illegible] اللازم [illegible] ارادة المعنى الحقيقي [illegible]
فيكون [illegible] اللفظ فيه [illegible] الكناية المعنى الحقيقي على وجه [illegible]
ما ذكرتم من [illegible] ارادة المعنى الحقيقي [illegible] على وجه المقصود [illegible] ان لا تكون الكناية حقيقة [illegible]
مثله [illegible] الحقيقة [illegible] المعنى الحقيقي [illegible] على وجه المقصود [illegible] طلب الفعل في الامر التوطيني [illegible]
مجاز [illegible] من عدم وصول المعنى الى الحقيقة [illegible] استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي [illegible] على وجه التبعية [illegible] استعمال [illegible] الكناية [illegible] اللفظ
[illegible] يستعمل [illegible] اللازم [illegible] الامر التوطيني [illegible] قد استعمل في طلب
الفعل والداعي هو التوطين واما المقام الثاني فالمشهور عدم القبح وذهب السيد عميد الدين الى قبح صدوره من
الحكيم [illegible] صاحب المعالم [illegible] عن الجواب عن الرابع [illegible] ولما ذكره
من المثال [illegible] الذي [illegible] اثبات القبح [illegible] الاول [illegible] بالجهل [illegible] للمامور وارادة
الفعل [illegible] ما ذكره بعضهم من ان الاغراء بالجهل انما يقبح [illegible]
تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] الامر التوطيني [illegible] عدم ارادة نفس الفعل عند ارادة [illegible] للمامور

والقصد الى الاتيان به [illegible] تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] اعتقاد المامور [illegible] من الامر كون الامر [illegible] قصد
نفس الفعل [illegible] اعتقاد [illegible] الواقع [illegible] ذلك [illegible] باللفظ [illegible] الامر [illegible]
[illegible] بيان الامر [illegible] نفس الفعل على ما هو الحال [illegible] الثاني ما [illegible]
[illegible] من ان تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] على الاطلاق [illegible]
لان [illegible] تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] العقلية [illegible]
شكر المنعم [illegible] بحكم العقل [illegible] بالعقل على وجه التعليق [illegible] تاخير البيان عن وقت
الحاجة [illegible] معلق على عدم معارضة [illegible] تاخيره عن وقت الحاجة [illegible]
على الناس [illegible] على المعصومين [illegible] تاخير
البيان عن وقت الحاجة [illegible] مصلحة [illegible] الاخبار [illegible]
مخصصات [illegible] العمومات السابقة [illegible] عن المخصص والمقيد [illegible] تاخيرها [illegible] وقت حاجة
كثير من الناس الى البيان [illegible] مصلحة [illegible] بالعمومات والاطلاقات مع احتمال [illegible] المصلحة
[illegible] للتخصيص [illegible] بحكم اصالة عدم [illegible] للمصلحة [illegible] لاحتمال وجودها
[illegible] من كون الامر التوطيني مع عدم بيان الامر [illegible] ارادة [illegible] للمامور به الفعل المامور به ان
ليس [illegible] الاتيان بنفس الفعل [illegible] هناك مصلحة [illegible] على المامور من جهة [illegible]
[illegible] الثالث ما ذكره بعضهم من ان الاغراء بالجهل انما يقبح [illegible] الاعتقاد اليقيني [illegible]
والامر التوطيني من قبيل [illegible] الاعتقاد الظني [illegible]
[illegible] بالجهل [illegible] الاعتقاد [illegible] الامر التوطيني [illegible]
[illegible] الامر [illegible] كل من [illegible] الاحكام [illegible]
الوجوب [illegible] الامر [illegible] النهي عن ضده
[illegible] الفعل المامور به والجواب [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الامر التوطيني [illegible] اللفظ على ارادة نفس الفعل [illegible] اللفظ
[illegible] التوطين [illegible] الامر التوطيني [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] الامر التوطيني [illegible] الجاهل بالعواقب واما العالم
[illegible] العلم [illegible] الامر [illegible] ان يكون [illegible] الغير بحال المامور
من كونه مطيعا او عاصيا [illegible] على المامور [illegible] الامر التوطيني
والمقام الثالث في التحقيق [illegible] عدم [illegible] الامر التوطيني في الاحكام الشرعية التي هي عبارة عن الاحكام الكلية المتوجهة الى عامة

للمكلفين لاما فصحنا [illegible] من ذلك [illegible] وقد نطقت الاخبار وبان [illegible] الامام ابا الحسن [illegible] في متعلق الامر التوصلي

[illegible] الاوامر الشرعية فان [illegible] الاخبار [illegible] بالحسن والمحبوبية السابقة

على الامر [illegible] الاوامر الحقيقية المتعلقة بالافعال الحسنة المحبوبة [illegible] ابراهيم [illegible]

يصلح ان يكون بناء على بعضها من قبيل الامر التوطيني [illegible] من قبيل الاوامر الشرعية

الكلية [illegible] من قبيل الاوامر الواردة على وفق العرف والعادة [illegible] الاوامر الشرعية

فلا يكون الحكاية المذكورة بعد كونها من قبيل الامر التوطيني [illegible] النقض [illegible] في الاوامر

الشرعية [illegible] من كلام الفاضل [illegible] في الحاشية [illegible] الامر التوطيني في الاوامر الشرعية

[illegible] الاستدلال [illegible] على عدم صحة الامر التوطيني من الحكيم [illegible] العلم [illegible]

[illegible] الفعل [illegible] الانتفاء شرطه [illegible] الاعتقاد الجازم [illegible] الظن مع انكشاف

كما هو المشاهد في العمومات الشاملة [illegible] المكلفين [illegible] في الحاشية [illegible] العمومات [illegible] الشمول [illegible] المكلفين

[illegible] الشرائط [illegible] بعض الافراد [illegible] الامر [illegible] المخاطب [illegible]

في ارادة نفس المكلف به مع ان المراد [illegible] الامر هو التوطين والامتحان [illegible] المجاز [illegible] السبب [illegible] ثم انه

[illegible] العمومات [illegible] نفس المامور به بالنسبة [illegible]

والتوطين والامتحان بالنسبة الى [illegible] استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي [illegible]

وثانيا بان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي [illegible] معنى عام شامل

للمعنى الحقيقي والمجازي من باب عموم المجاز بان يراد [illegible] التوجيه [illegible] الاستطاعة [illegible]

[illegible] نفس [illegible] الشرع [illegible] المامور به [illegible] تمام [illegible]

وهذا [illegible] الظاهر [illegible] كون الامر بالنسبة الى [illegible] الشرائط [illegible]

الى [illegible] استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي [illegible] الاستعمال

في معنى عام جامع بين الحقيقي والمجازي [illegible] الامر التوطيني مجازا [illegible] حقيقة [illegible]

وثانيا [illegible] العمومات [illegible] المعنى الحقيقي [illegible]

الشرائط فيكون الامر بالنسبة اليه توطينيا وبالنسبة [illegible] من الواجدين حقيقيا [illegible] اللفظ [illegible] استعمل

في معنى عام جامع [illegible] عموم المجاز [illegible] المعنى العام [illegible] التحقيق

ان يقال ان العمومات [illegible] الواجدين [illegible]

[illegible] الامر [illegible] متوجها اليه [illegible] الامر [illegible]

الناشي من [illegible] الامر الواقعي متوجها اليه [illegible] وجوب [illegible] الفعل [illegible]

كما هو الحال

كما هو الحال في المشاهد [illegible] على ما حكاه [illegible] العالم [illegible] ان المكلف اذا [illegible]

في [illegible] الخطاب بكونه واجدا للشرائط الى ان يأتي بالحج [illegible] المستقبل [illegible] العاجز [illegible]

[illegible] الخطاب [illegible] فالتوجه [illegible] الامر [illegible]

من [illegible] الامر الظاهري [illegible] الامر الواقعي الصادر من الامر [illegible] الامتثال [illegible]

الظاهري [illegible] الاستحقاق [illegible] العقلاء [illegible]

لكونه من الاصول [illegible] الامر بالحج [illegible] العادة [illegible]

[illegible] الشرع [illegible] بكون شرطا للوجوب [illegible] الوجوب [illegible]

[illegible] يكون شرطا [illegible] للوجوب [illegible] تارة يكون شرطا في توجيه الامر الى المخاطب [illegible]

[illegible] توجه الامر [illegible] توجيه الامر الى المجنون [illegible]

ما هو شرط [illegible] البلوغ والقدرة ومثال القسمين مثال الشرط [illegible] شرط للوجوب [illegible]

الى الصلوة ومثال ما هو شرط [illegible] الحيوة والقدرة [illegible] المامور به [illegible]

ثم ان [illegible] الاشتراط تارة يكون بادوات الشرط [illegible] شرط [illegible] الغسل ان لا يكون حائل على البشرة [illegible]

ووصول الماء اليها [illegible] هذا [illegible] النعلتين [illegible] العالم بالعواقب [illegible] العالم

[illegible] الاخبار [illegible] من الامكان [illegible] القضية المذكورة

من قبيل الاخبار [illegible] الشرط [illegible] يكون بادوات الشرط مثل [illegible]

[illegible] القسم [illegible] كلام السيد [illegible] ان الشرط [illegible] لا يعلم العواقب [illegible] العالم [illegible]

[illegible] المكلف [illegible] تعليق الامر على الشرط [illegible] العالم بالعواقب [illegible]

كلام [illegible] الوجيه [illegible] المحصل [illegible] الاوامر الواردة في القرآن الكريم

على وجه التعليق [illegible] ان كنتم جنبا فاطهروا [illegible] فلم تجدوا ماء فتيمموا [illegible]

مريضا او على سفر [illegible] على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا [illegible]

[illegible] الفاضل [illegible] الاوامر التعليقية [illegible]

[illegible] على ما ذكره [illegible] على ذلك [illegible]

في اول [illegible] الشرط [illegible] على ما توقف عليه [illegible] اما

[illegible] الامر على الاشتراط [illegible] على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا [illegible] الصيام على

كان حاضرا [illegible] العقل [illegible] الواجب على المكلف [illegible] عليه وجوبا [illegible]

[illegible] الشرط [illegible] العالم بالعواقب [illegible] الشرط [illegible]

فان ظاهره الجميل بالاوضح وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط على الحكمين مطلقين بثبوتي بالنسبة الى الواجد ومسلوبي بالنسبة
الى الفاقد وهذا والتحقيق ان التعليق من العالم بالعواقب على وجه الحقيقة مما لا مانع منه لعدم استلزامه الجهل ضرورة تضمن
التعليق فائدة لا تنافي العلم بالعواقب فنقول لا نعم لو جعلتم جنسا لما ظهر واستضمن التعليق على سبيل الحقيقة فائدته
افادة كون الجزاء مسببا للشهادة ومثل ذلك في غيرهم من الايات المذكورة وغيرها نعم اذا استلزم منعا من نحوه من الحكيم العالم
فالامر بالشطر يأتي على صفة الاشتراك والتعليق لفائدة الاعلام بكون المعلق عليه سببا للمعلق ولا تكلف فيه ولا خروج
عن قانون الخطاب عن الافادة وما ذكره الفاضل المذكور من اجمال الخطاب الحكمين مطلقين بثبوتي بالنسبة الى الواجد
ومسلوبي بالنسبة الى الفاقد يرد عليه اولا ان ذلك خلاف ما علم من حال الامر وغيره من الخطابات ضرورة ان الامر ليس في خطابه
مثل ما ذكر الا بصدد توجيه التكليف الى من يتلبس بمقتضى توجيه الامر اليه وهو المخبر في الامر المعلق وشمول الحال
في غيرهما وليس بصدد رفع التكليف عن غير المتلبس بمقتضى توجيهه اليه وعلى هذا القياس الكلام في اشتراط الحج الى من كلم هو
عليهما وثانيا ان ظاهر قوله فيحمل الاشتراط الى الحكمين انه لا يحمل الى الحكمين لحديثهما انه يجب الحج على المستطيع والاخر بانه
لا يجب الحج على غير المستطيع وظاهر ان الحكمين من قبيل الخبر ولا تعلق الاشتراط اليه مما لا ريب في كونه في نحو لا تكلف [illegible]
الحكم من وجوب ونحو اليه وانما نقل بان مثل ذلك المجاز مما لا يصلح للارتكاب لعدم العلاقة وعدم التعارف في مثله [illegible]
الشرط على ما ذكره علماء العربية على ثلاثة اقسام ما يستعمل في مقام العلم بتحقق الشرط وهو اذا وما يستعمل في مقام الشك
في وجوده وهو ان وما يستعمل في مقام القطع بانتفاء الشرط وهو لو وما ذكره من ان التعليق لا يصح من العالم الا بحمل الكلام
الى الحكمين انما يرد لو لم يستعمل اداة لو وكان القطع بوقوع الشرط او عدم وقوعه مثل قوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم
الجمعة فاسعوا كيف يتصور فيه الاشتراط الى الحكمين مع كون الشارع العالم بالعواقب عالما بان الحكم [illegible] مقطوع الوقوع خلافه ثم
كلامه في الاشتراط الى الحكمين في جميع موارد مخالفة ان مراد السيد ره بعنعة صحة التعليق من العالم انما هو فيما
لو كان الشرط مما يفيد الشك في وقوع الشرط دون اذا ولو لكان استعمالهما في مقام القطع بالوقوع او عدمه
هذا هو الكلام في احتمالات الخصوص المذكورة في العنوان وبقي الكلام في محل تعيين ما هو محل النزاع منها فضل الذي غير محرر
في هذا الاحتمال لا احتمال ان يكون المراد بالامر هو الحقيقي لا الابتلائي او التوطيني او الواقعي او الظاهري او المطلق او المشروط
فان محرر محل النزاع انما يتلقى في احد امور تصريح اهل الفن الحق العنوان كتنصيصهم او الخارج في عنوان البحث عن
المقدمة والمبحث منه في ادلة الاحتجاج والاحتمالات التي احتجت عن الطرفين والثمرات التي ذكرت للمسألة وشيء منها انما
المحصل المادة في المقام لعدم تصريح احد بحمل العنوان على غيره ولا اختلاف المادة لترجح احدى المسألتين بان الامر
كالجنس لصالح تقسيمه من نفس المنهوي كان يجعل لصالح تقسيمه الامر فيفيد كون المراد به الامر الشائع فيه هو التوطيني
الناشئ بان موجبات لزوم تكليف الابتلائي يفيد كون المراد بالامر هو الحقيقي اذ بجوابه التوطيني مع رفع الامر التكليفي بنفس
الفعل لا يستلزم ذلك ولعدم تأتي في حكم الامر الحقيقي من الثمرات غاية الامر انها تفيد كون الامر الحقيقي محل النزاع

كلام مخصوص

لانه مخصص فيه وكذا الايتان ضرورة تعيين ان الشارع فيه هو الامر الواقعي او الظاهري لا ان وجوب الكفارة على الحائض
قبل ما نرى الدم على القول بجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط لا يناسب كون الامر واقعيا لكن يناسب كونه ظاهريا
من بعضهم بان الكفارة انما هي لمخالفة الامر الظاهري حيث قال الشيخ الكلام فيه في محل النزاع خلاف في الاشتراك لفظا في محل
النزاع في متعلق الامر هنا فمنهم من خص النزاع بما اذا كان الغرض من الامر ارادة الفعل ومنهم من خصه بما اذا لم يكن الغرض
بل يكون الغرض التوطين وغيره ومنهم من جعل النزاع في المقامين معتمدا على ان بعضهم قد خلط احدهما بالاخر ومنهم من جعل
اصل العنوان متعرضا للامر بجنس الامر الحقيقي فما نشأ من تفصيل الامر يحمل على الموضوع في مقام الابتلاء الاعم على حاله
فاستتر فيها ونسب الاول الى الاستاذ والشيخ الاشعري ما نقل الى العلامة والمعتزلة ومنهم من جعل النزاع في تعلق الامر
بالعلم انتفاء شرطه ولعل المراد الطلب بعين ذلك الامر هو عين الفعل او العزم عليه فجعل خلافا في محل النزاع مستشهدا
باحتجاج الخصم انتهى وكذلك الخلاف في الشرط فظاهر التحقيق ان الشارع هو شرط الوجوب او شرط الوجود او كلاهما بل وقع
منهم الخلاف في ان المراد بالشرط فقيل ان المراد شرط الوجوب وقال الفاضل الباغنوي على ما حكي عنه بل المراد شرط الوجود
لا يصلح للارادة شرط الوجوب هنا لاباء العنوان عن ذلك فان شرط الوجوب يجعل الاكثر الامر باعتبار وجود الامر الذي هو
الشرط الذي مع انتفاء شرطه يستلزم الجمع بين المتناقضين فان وجود الامر الذي هو المشروط يدل ان شرطه لم يوجد
وانتفاء شرطه يلزم انتفاء المشروط الذي هو الامر فوجد المشروط حينئذ اقتضى انتفاء وجود الشرط كذلك الاقتضى
فلزم التناقض في اصل العنوان وحكى المحقق جمال الدين الخوانساري عن بعض الافاضل انه يمكن توجيه العنوان
على شرط الامر بان يقال لا نسلم ان الامر مع انتفاء شرطه في حال الصدور ولكن مسألة الذكر الامر مع وجود الشرط
فيقال في الحالين لا مانع بان يكون شرط الامر موجودا في حال الامر لكن ينتفي بعد ذلك قبل الاتيان بالمامور به كالوكان
بالحج مستطيعا بجميع الشرائط لكن الامر يعلم انه يموت في اثناء الطريق فهل يجوز امره على هذا الوجه فانتفاء شرط
المراد به انتفاؤه بعد الامر قبل الاتيان بالمامور به فعلم من ذلك ان محل النزاع غير محرر والمنقح من الاحتمالات في الامر
والمختلف في الشرط مضافا الى الاختلاف في الشرط على قسمين مقدور وغير مقدور فقال بعضهم ان المراد بالشرط انما هو غير
الكلام في جواز الامر مع انتفاء الشرط المقدور وقال بعضهم ان محل النزاع اعم من المقدور وغيره وهذا هو الحق
لان من الثمرات التي ذكروها للمسألة ما انتفى شرطه المقدور كصوم الحائض ومنها ما انتفى شرطه الغير المقدور
للحائض مخصوص بجميع ما ذكرنا ان محل النزاع غير محرر وعلى هذا فحيث نذكر ما هو الحق فيه بالاحتمالات السابقة للعلم
ونفصل في محل الكلام بواسطة ونذكر ما هو الحق فيه وهي وجوه تقدم الاشارة الى جملة منها الجملة الاولى ان يكون
المراد بالامر الحقيقي الحتمي لكن يكون المراد بالشرط شرط الوجود كما هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي والمحقق الشيرازي
ومعلوم ان الشرط عبارة عما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود فيكون مراد المثبتين انه يجوز امر الامر مع علمه
بانتفاء الشرط الوجودي المصطلح ومقابلهم انه لا يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط المذكور وحاصله بعد ان يكون مرادهم كالجماعة

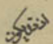
بالشرط مانع كل مقدمة وجودية كالمقتضي وعدم المانع وهذا الوجه وان كان محققا بحسب التصور الا انه غير معقول بحسب الظاهر [illegible]
الحكماء لوجوه احدها ان ذلك خلاف الثمرات التي ذكروها للمسألة فانهم يجعلون مسألة الحيض في اثناء النهار من ثمراتها
من جملة الثمرات وليس الحلول عند من شرائط الوجود ثانيها ان الامامية يجوزون امر الامر في حال العلم بوجود السبب الذي
هو المقتضي والعلم بحاله وكذا عدم المانع فلا يعقل منهم التفصيل بين الشرط [illegible] بعدم الجواز في الاول والجواز في الثاني
وثالثها انه يلزمهم القول بانتفاء شرط الوجود [illegible] من جهة توقف الامر على حصوله ثم ان الحاصل ان هذا الوجه ليس
من محل النزاع [illegible] اذ هذا هو الشارع نقول خبيرا بالجواز [illegible] الشرط عن تحت القدرة والمانع [illegible] جزؤها
فالحكم هو تعليق الامر بالشرط [illegible] الاشتراط نعم لو اسقط الامر الاشتراط عند تعذر الشرط [illegible] التكليف الذي
خرج عن [illegible] البحث الثالث ان يكون المراد بالامر هو الامر الحقيقي التنجيزي ويكون المراد بالشرط هو شرط الوجوب [illegible]
الاشارة اليه [illegible] المحقق الشيرازي وهو انه يستلزم التناقض بين جزئي العنوان لان [illegible]
الامر التنجيزي المطلق يستلزم وجود شرطه [illegible] انتفاء الشرط يستلزم انتفاءه [illegible] المحققين [illegible]
حكي عن بعض الافاضل تصحيح العنوان بدفع الاشكال المذكور باعتبار تعدد الزمان بان يكون الشرط [illegible] حال الامر موجودا
لكن ينتفي بعد ذلك قبل الاتيان بالمأمور به [illegible] الامر [illegible]
[illegible] فيكون المراد بالعنوان هو البحث عن جواز [illegible]
وحاصل المراد بالعنوان [illegible] في الحال مع علمه بانه ينتفي شرطه في المستقبل [illegible]
عليه [illegible] بين الامر في الحال وبين انتفاء شرطه في المستقبل [illegible]
بين [illegible] التناقض [illegible] الشرط وبين [illegible] انتفاء شرطها [illegible]
شرطها [illegible] انتفاء الشرط [illegible] على ذلك البعض [illegible]
وهو ان انتفاء الشرط [illegible] محل النزاع [illegible] هل يجوز امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط في حال [illegible] امكان الاتيان بالفعل [illegible] ان يكون المراد انه
هل يجوز امر الامر مع علمه بانه ينتفي الشرط قبل اتمام المأمور به [illegible] محل النزاع بعض الثمرات [illegible]
في اثناء النهار [illegible] في اثنائه [illegible] ويحكى عن ذلك البعض [illegible] على تقدير كون
محل النزاع هذا الوجه [illegible] الشرط [illegible]
التكليف [illegible] امكان التكليف [illegible] بالقياس الى [illegible] على الاول [illegible]
كان [illegible] الاشتغال [illegible] على الثاني [illegible]
الجزء الاول [illegible] الاتيان [illegible] بالجزء الثاني [illegible] لعدم كونه
شرطا [illegible] ان المراد بالامر هو الامر الحقيقي التنجيزي الذي هو عبارة عن كون [illegible]

بحيث يكون مطلوب الامر به حصول المأمور به على وجه الحقيقة [illegible] على وجه التنجيز [illegible] الشرط [illegible] الوجوب [illegible] كيف يعقل
تحقق الامر الحقيقي ومطلوبية المأمور به بحسب الواقع [illegible] بانتفاء [illegible] في اثناء العمل [illegible]
انه عوض قبل اتمامه [illegible] التكليف بان يكون الامر بالصلاة [illegible] متعددة يتعلق بعضها بالتكبير وبعضها بالقراءة
وبعضها بالركوع الى الجزء الاخير حتى يكون الشرط شرطا في كل منها [illegible] عند انتفاء الشرط في اثناء الصلاة
[illegible] ببعض متعلقات الاوامر التي كل منها [illegible] ثابت لا ان الامر فيها متعلق بالصلاة
من الاجزاء [illegible] الى بعض [illegible] الشرط [illegible] المركب [illegible]
هذا [illegible] عليك ان هذا [illegible] المحققين [illegible] الشرط [illegible]
ثم انه [illegible] ان هذا الوجه هو [illegible] عدم الجواز كما هو مذهب الامامية [illegible] الثالث ان يكون المراد بالامر هو
الشرط [illegible] شرط الوجوب [illegible] صاحب المعالم [illegible]
من جهة [illegible] بالامر [illegible] القدرة وعدم المانع المذكورين [illegible] شرط الوجوب
كون الحكم [illegible] المراد بالعنوان [illegible] انتفاء شرط [illegible]
[illegible] قبل ذلك الوقت [illegible] المكلف [illegible]
هذا [illegible] السيد [illegible] هو عدم الجواز [illegible]
[illegible] العالم بالعواقب [illegible] ان المراد بالعنوان [illegible]
السيد [illegible] ان الاشتراط من العالم بالعواقب [illegible] انتفاء الشرط على الوجه الذي [illegible]
بان يكون [illegible] من البيان الذي [illegible] ان ليس المراد بالامر [illegible]
ما [illegible] المراد [illegible] صورة الاشتراط [illegible] التعليق [illegible] ان [illegible] المراد بالعنوان [illegible]
كما [illegible] صاحب المعالم [illegible] السيد [illegible] كلام [illegible]
الامر [illegible] الثمرات [illegible]
الاشتراط [illegible] بالنظر الى العنوان الذي ذكره السيد [illegible]
[illegible] الاشارة [illegible] انما هو عدم [illegible] التعليق من العالم
بالعواقب [illegible] ان يكون المكلف [illegible]
[illegible] التعليق [illegible] الاشتراط [illegible] فيكون الوجه
[illegible] ذكره الفاضل [illegible] الخطاب [illegible] الى الفاضل
[illegible] الشرط [illegible] الخطاب [illegible] بالشرط [illegible]
في ذلك الوقت [illegible] فيكون [illegible] الاشتراط [illegible]

امرين منفي الثاني لاريب في صحة التعليق ايضا لتضمنه الفائدة وهي افادة ان التكليف انما وجد اليه باعتبار احوالي حالية
اوكلا انه هي لو كان عاجلا للشرط لا يمكن على الاول حصول المقصد حال انه الكلف المحتمع حصول الامر حال الدوام في جواز التعليق
بل هو مسلم عند المانع ايضا خارج عما هو محل الكلام في المقام ومع علم الامر بحاله فلا يخلو اما ان يعلم بوقوع الشرط او يعلم بعدم
وقوعه اما القسم الاول فهل يصح التعليق فيه ام لا فنقول لا يخلو اما ان يكون المامور جاهلا بعلم الامر بوقوع الشرط او يكون عالما
بعلمه بوقوعه فعلى الاول لا اشكال في صحة التعليق ايضا لتحقق الفائدة وهي اما طريق التخلص عن عهدة التكليف نحو تحيير حتى
للمكلف بالاتيان بالمامور به حيث جوز تطرق الى التحاصي كما يشاهد في العرف عن المستوضين في بعض الاحيان فيتوصلون الى طلب
امكان عنوانه هيهنا على اياه مع علمه بوجوده انهم منوط قصد الاحراز اعطاه مع اداء فعله طريق الانكار فهو من جملة
السالكين سبيل الصدق والحقيقة وربما يكون مثل ذلك قصد الاعدم الزام بالاوامر المطلق اسهل احتمال الجملة فهو تحقق الفائدة
في التعليق لا يكون لغوا فيحكم بالجواز على الثاني فالحق جواز التعليق ايضا لانه مع كون الامر شرطا بالشرط لوابرز بصورة الاطلاق
كان لغوا بالجهل الذي يسبق الى ذهن السامع انه اراد منه المامور به مطلقا في اتمام انه دخول الصلوة من يوم الجمعة نا
الى ذكر الله ما اشترط فيه الامر بشرط لو ابرز بصورة الاطلاق اما وجوب السعي الى ذكر الله مع كون الطلاق
هو السعي وقت النداء فيلاحظ الامر بالتعليق لا فائدة فيه للمامور به بالشرط والحاصل انا نقول ان المانع من وقوع
الامر المتعلق لما ان يستند الى خصوص الامر ولا مانع منه او يستند الى التعليق وهو متضمن للفائدة فلا يحقق مانع
من جهته ايضا ولهذا انظر كلام المحقق الشيرازي حيث قال لعل الحق انه في صورة العلم بالوقوع لما كان اصل الامر
ظاهر فلنا بالمنع فلنا بالمنع من تقييده بالشرط ومن البين انه لو لم يقيد كان يوهم الوجوب مطلقا في الكذب المحض
ما فيه من القبح فلاضير اذن في التقييد بالشرط مع علم الامر بوقوعه كيف وكل الاوامر المشروطة مقبولة تحقق في حكمه
الشرط ونحوه هذا واما القسم الثاني وهو ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط فهل يصح فيه التعليق ام لا فنقول فيه
بعض مشائخنا انه لو امكن فرض نكتة كما لو كان المامور جاهلا او كان الشرط المنتفي مما هو تحت اختيار المكلف
كالافعال نحو مثل قوله ان لم تسافر فصم فعدم الحق هو الجواز اذ يمكن ان يكون النكتة مع علم المامور بالانتفاء كونه
مقصودا للمتكلم التحقق لا يقول للمامور للامر يتوقف في بعض افعاله واشتغاله وان كنت عالما بتوقفه على وجه
الاشتراك لكنت قد تحرجت الشرط واستصعبت في مقام الامتثال والتكلف في ذلك مرتبة المطيعين واما حيث لم يكن هناك
فرض نكتة كما هو الظاهر فيما لو كان المامور عالما بالانتفاء مع كون الشرط غير مقدور فالحكم هو عدم الجواز لكن
السيد رحمه منع من جواز التعليق في جميع الاقسام المذكورة ولهذا قيل في الرد عليه ان كلام السيد رحمه هو اول نقض
احكام الشرع لكن هذا القول فيه تحكم هو بالضرورة عالم بالوقوع الشرط او بعدم وقوعه وقد ذهب الى عدم الامر
من العالم كل من الصحيحين حيث كان ظاهر كلام السيد على ما حرر من الوجه الذي لا ينبغي ان يصدر من الكلام المتوسع
بتلك عنوانه الاحتمال الذي يقول المانع واحد ليس في خصوص الاشتراط بل عام انه لا يحكم بشرط فهو محل الجدل

بل ينبغي الاجمال الى الواجب وسلبي بالنسبة الى الفاقد فيكون بالنسبة الى الواجد حكما اثباتيا وبالنسبة الى الفاقد
نفيا محضا لا اشتراط ولا يكون حكما اثباتيا بالنسبة اليه ولا يجري عليه حكم الوجوب كما صد في ذلك بعض جابر من الاخرين
ايضا الا ان الاوامر الشرعية انما سيقت لبيان الاشتراط ولا يجري على الشروط المطلوبة بها حكم الوجوب كما لا يجب تحارك
قبل تحقق وجوبه هذا ما افاده بعض مشائخنا وفيه مواقع للنظر الاول ما ذكره من جواز الاشتراط من الامر العالم بانتفاء
الشرط عند جهل المامور بانتفائه والوجه في ذلك ان سبب القبح لم يكن هو علم المامور بانتفائه حتى يرتفع ذلك القبح
بجهله وانما السبب هو علم الامر بالانتفاء وهو باق بحاله ولا يؤثر جهل المامور في رفع موضوعه ولا في رفع حكم الاول
انا فرضنا كون الامر التوطين وهو خارج عن موضوع البحث لان الكلام انما هو في الامر الحقيقي على وجه الاشتراط
ان البحث انما هو في جهة الاشتراط دون جواز التوطين مسلم حتى في الامر المجازي الثالث ما ذكره على تقدير علم المامور من
كون شرط المنتفي تحت اختياره وجه النظر في ذلك انه خارج عن الموضوع لان المفروض كون المامور ذاهلا الواحد
كالذكرية وكالانوثية مثلا او فرض كون الشرط المنتفي تحت اختيار المامور فخرج عن ذلك الثالث ما ذكره من
ان السيد رحمه منع من جواز التعليق في جميع الاقسام المذكورة وجه النظر في ذلك هو ان ما منعه السيد رحمه انما هو
التعليق في المكلف الواحد فلا يشمل المكلفين المتعددين فهم كلام مطلق بالنسبة الى كون المكلف الواحد ذا حالة
واحدة او ذا حالتين او حالات ثم اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد توهم جماعة ان مرام السيد رحمه وصاحب المعالم ان الاولى
ترك النزاع للمرء فيه التكلم في ان التعليق من العالم بالعواقب هل يجوز ام لا وليس الامر كما توهموه فان مراد السيد
انما هو التكلم على العنوان المعروف عن ان امر الامر هل يجوز مع انتفاء الشرط ام لا غاية الامر انه فرض الكلام
في شرط الوجوب فبنى على ان الامر في الفرض المذكور اذا صدر من الامر فلابد ان يقع على وجه التعليق علما
انه يحقق عند حصول الشرط فاستدل على عدم الجواز بامرين احدهما عدم جواز التعليق من العالم بالعواقب التكليف
بالمحال ضرورة تداخل العنوان على طريقة القوم الا ان فرض الشرط بالوجوب حيث ذكر الاتحاد وعدم المنع وجعل
عدم جواز التعليق من العالم دليلا على ذلك الا ان ما يدعي الحق ان ما كان في العالم من العقلاء والمتكلمين من يجوزون
بامر الامر بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل العاجز ان يعتقده ومن يجوز انه يكون مامورا به لك مع المنع وهذا غلط
لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر
بشرط هذا ومن تامل في هذا الكلام بادنى تامل يجد ان العنوان هو ما ذكره القوم من ان امر الامر مع العلم بانتفاء
الشرط هل يجوز ام لا الا انه ذكر شيئا من الشرائط الوجوبية اشارة الى كونها محل النزاع ومثل الحال في مراد صاحب المعالم
فليس على ما توهموه اذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك سوى قوله لكن لا يخفى الرجحة من الحق بالتزيد ان تكثر ايرادها في
كتب القوم ويستظهر ذلك من انه قال الحق اجاد في الحصول حيث فتح عن هذا المسلك واحسن التاويل حتى
اصل المطلب ثم حكى السابقا حكاية من كلام السيد رحمه وذلك لا يفيد كون الاصوب تبديل العنوان بان التعليق

هل يصح من العالم ام لا كيف وقد عرفت ان السيد رحمه الله جعل ذلك عنوانا بل جعله دليلا ويحكى عن صاحب العالم في جمع
عدم الايجاب ان العنوان المذكور في كتب القوم في نفي الشرط على وجه الاطلاق يشمل شرط الوجوب ايضا صح ان النزاع
فيه غير معقول لعلا بدان تخص بشرط الوجود قال رحمه في الحاشية تعليلا لعدم الايجاب لان النزاع في شرط الواجب المشروط
كالصلوة مثلا بالنسبة الى الطهارة وبعبر عنه بشرط التكليف وهذا هو المعقول والا فشرط الوجوب مما يشهد
البديهة بقبح امر القول بعدم صحة التكليف حال العلم بعدمه فلا نزاع فليس مراد ذلك الا ان الاولى تقييد الشرط في العنوان
بالوجود واشار بقوله وسيظهر لك سر ذلك الى ما تضمنه كلام السيد رحمه من ذكر النسخ وعدم الاعتداد الذي مر
هما من قبيل الشرائط الوجوبية والذي اوقع الجماعة في الوهم حتى زعموا ان مراد صاحب العالم ان الاولى تبديل العنوان
الى ما ذكر ما كتبه سلطان العلماء رحمه على ذكر لا يخفى التوجه من البحث بما نرى فانه رحمه قال بما مثلنا للوجوب فيحتمل تعميم
الشرط بالنسبة الى المقدور وغير المقدور بل لابد من تخصيص الشرط بما لا يكون مقدورا للمكلف فان الظاهر انه
يصح التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط معا وايضا من تخصيص المسئلة بصورة علم الامر
بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يصور المسئلة بان الامر اذا كان عالما هل يجوز منه الامر مع علمه بانتفاء الشرط
ثم انتهى وينبغي بما ذكره القوم من الوجوه ان تخصيص الشرط بغير المقدور لا وجه له لا مرية انهم يذكرون من الثمرات ان العاصي
لو اضطر ثم سقط فرضه هل يجب عليه الكفارة ام لا والسوى من الامور الاختيارية الرابع ان يكون المراد
من الامر اعم من المطلق والمشروط بان يكون المراد بالشرط شرط الوجوب بحيث يكون شرطا في تنجزه مع كون المراد بانتفائه
الشرط الذي انتفاؤه في حال الامر مع وجوده في المستقبل وانما اعتبرنا كون الشرط شرطا في تنجز الامر لان الامر لو كان شرطا
في تنجزه لزم التناقض في العنوان لاستحالة توجه الامر عند انتفاء شرطه وح فقول الاصحاب فانه مندرج في العنوان
كلا القسمين من الامر المشروط والمطلق وكيفية انطباق العنوان على الاول منهما ان يقال هل يجوز امر الامر على جهة الاشتراط
مع انتفاء شرط تنجز الامر في حال الامر مع وجوده في المستقبل بان يامر الصبي بالصلوة على تقدير البلوغ فيقول ان بلغت
فصل وكلام السيد رحمه ينطبق على هذا القسم وكيفية انطباقه على الثاني منهما ان يقال هل يجوز امر الامر على جهة الاطلاق والتنجيز
مع انتفاء شرط تنجز الوجوب بان يقول للصبي صل وهذا القسم يجيء فيه شبه الاشكال الذي اوجبه المدقق الشيرازي
من تناقض جزئي العنوان لان مرجعه الى ان الامر المنجز للمطلق بسلوكه هل يجوز بشرطه مع وجوده ام من انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط مع انتفائه وهو ما ذكر من الاشكال والجواب ما حكاه بعض المحققين رحمه من وجه الدفع خلافه وهو
هنا الابتناء على كون الانتفاء بعنوان المستقبل والمقصود هنا انتفاء الشرط في حال الامر مع وجوده في المستقبل الا انه
انه لا يرد مثل هذا الدفع المذكور بحيث ينطبق على المقام فيقال ان انتفاء الشرط انما هو في حال الصدور والشرط
والشرط انما هو في المستقبل وهو شرط في تنجز الامر فتامل الخامس ان يكون المراد بالامر هو الامر التنجيزي وح لا ريب في جواز
الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط سواء كان امر وجوبيا او ندبيا على جواز ما ذكره من ان مطلق الامر لا ينحصر في حصول



اذ قد يكون

اذ قد تكون المصلحة في مجرد الامر من حيث تضمنه لتوطين المكلف ومباشرة المقدمات وحينئذ لم يكن المطلوب
حصول نفس المامور به في الخارج فلا مانع من صدور الامر مع انتفاء شرط المامور به وهذا الوجه ايضا ليس هو
النزاع لكونه خلاف ظاهر عنوانا تهم وكونه مما لا يسلم عليه الثمرات مع استبعاد انكار الاشاعرة جواز مثل ذلك لكن
لمكان ما صدر من ادلتهم وهو قضية ابراهيم عليه السلام فيشير الى هذا القسم ذكرناه على حسب الاحتمال والا فالظاهر ان الاشاعرة
ايضا لا ينكرون جوازه ولو فرض كونه من محل النزاع فحجة المقام ما يظهرون للاشاعرة السادس ان يكون المراد
بالامر هو الامر الظاهري وبالشرط شرط الامر الواقعي وحاصل المراد بالعنوان هو انه مع علم الامر بانتفاء شرط
الامر الواقعي هل يجوز الامر الظاهري اجماعا ولا ريب في الجواز على هذا المعنى بل الاوامر الظاهرية كلها من هذا القبيل
لان الامر مع وجود شرط الامر الواقعي يتحقق هو دون الامر الظاهري خلافا لبعض فصول التكليف من انتفاء شرط الاول
واكثر الاوامر من قبيل هذا النوع من الامر الظاهري لان التكاليف انما توجه الى المستقبل دون الماضي
والحال الحقيقي ولا علم للمكلفين بزمان الامتثال فيعتمدون في البقاء والتمكن من الاتيان بالمامور
بالمامور به على الاستصحاب او على ظن السلامة فالامر بالاخذ بمقتضى شيء منهما امر ظاهري متوجه
الى المكلف مع علم الامر بانتفاء شرط الامر الواقعي وهو الحيوة مثلا لكن يبعده ان الكلام فيه خلاف ظاهر
العنوان من جهة ارادة الامر الظاهري من لفظ الامر وارادة شرط الامر الواقعي من لفظ الشرط مع اقتضاء
السياق كون المراد بالشرط المنفي هو شرط الامر المبحوث عنه التكلف ان ذلك خلاف مقتضى الادلة
كالتكليف ما لا يطاق للمنافي وامكان تطبيق بعض الادلة عليه مثل قول بعض الشيئين انه لم يصح ان يعلم
احد انه مكلف الثالث انه لو كان المراد ذلك كان اللازم جعل متعلق جواز الامر الظاهري وعدم جوازه مرجع
لا ما ذكروه من المسائل والموارد الخاصة ثم انه لو فرض كون هذا المعنى هو المتنازع فلا ريب في ان الحق هو
القول بالاثبات دون النفي السابع ان يكون النزاع موضوعيا بان يكون مقصود الاشاعرة المكلفين
الجواز ان الامر المبحوث عنه هو الامر التوطيني فيجوز امر الامر على هذا الوجه مع انتفاء الشرط ومقصود
الامامية المنكرين لذلك ان الامر المبحوث عنه هو الامر الحقيقي فلا يجوز امر الامر على هذا الوجه مع علمه بانتفاء
الشرط ثم ان ما ذكره انما هو بناء على استقصاء محتملات مقصود القوم واستيفاء كلماتهم في تحقيق
محل النزاع ومعلوم ان المراد بالامر هو الامر الفعلي الحقيقي المنجز والشرط الوجوبي ولا خلاف في ثم
احمد ابن الحاجب وانه صرح في العنوان بتقييد الشرط بكونه شرط الوقوع لكن الظاهر ان مراده شرط
الوقوع الذي هو شرط الوجوب ايضا كالحيوة والقدرة فمرادهم بالشرط ما هو شرط الوجوب فيجمع شرطي
الوجوب والوجود والمتيقن هو الاول والحمل على الثاني انما هو من جهة عدم الاطلاع على تحقيقه
مثل ابن الحاجب فمن هو من جهة الصنف وايات انه يستبعد كون محل النزاع ما ذكر وقول انه العلامة

في مثله غير معقول انطباع المثبت المنفي بالجواز بعد فرض المنافي فيما ذكر الا ان نقول ان استبعاد ذلك لا ينبغي
وان يستند الى شيء من وجوه اولها كون الامر من قبيل التكليف بالمحال لاستحالة وجود المشروط مع انتفاء
الشرط ثانيها كون الامر تكليفا محالا من جهة اشتراط التكليف بالامر بسبق الارادة للمأمور به وارادة المحال
مما هو محال لعدم امكان العزم عليه حقيقة مع العلم بكونه محالا ثالثها كون الامر تكليفا محالا لا بكونه
لا من جهة المذكورة بل من جهة التكليف بقصد المأمور به وقصد المحال محال رابعها ان العنوان متضمن
للتناقض من جهة ان فرض وجوب الامر يستلزم وجود شرط وجوب المأمور به والا لم يكن الامر امرا حقيقيا وفرض
انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط الذي هو الامر الفعلي الحقيقي وذلك ما ذكر من التناقض وقد مر ذكره سابقا
انهم وحيث ان المثبتين هم الاشاعرة فلا يقدح شيء مما ذكر في الحكم بالجواز بناء على اصولهم وههنا وجوه اخر لاستبعاد
احدها ان ابن الحاجب ومن تبعه اختاروا عدم الجواز في مسألة التكليف بالمحال واختاروا الجواز في هذه
المسألة ولو كانت هذه من جزئيات تلك المسألة لم يكن وجه في تغاير اختيارهم بالنسبة الى المقامين ثانيها ان
بعض الامامية فصل هنالك بين ما لو كانت الاستحالة مستندة الى اختيار المكلف وغيره فاجاز في الاول دون الثاني
مع اختياره عدم الجواز مطلقا في هذه المسألة ثالثها ان جهة النزاع في مسألة التكليف بالمحال هي جهة الامكان
وهنا هي جهة الوقوع رابعها ان مسألة التكليف بالمحال معنونة في كتب الاصول برأسها فلم يبق وجه
للافراد والبحث عن شيء من جزئياتها وهو هذه المسألة واما التكليف بالمحال فانهم بين مجوز له مطلقا وبين مفصل
بين المحال الذاتي والعرضي فيمنع الجواز في الاول والجواز في الثاني كابن الحاجب فعلى مذهب المجوزين مطلقا
فالامر ظاهر وعلى مذهب المفصل ايضا كذلك لان استحالة الامر مستندة الى انتفاء الشرط فيكون محالا عرضيا وهو
مما يجوزه المفصل وبهذا يظهر انفتاح تأييد في كون المسألة من جزئيات مسألة التكليف بالمحال بان ابن الحاجب يقول
هناك بالتفصيل وههنا بالجواز مطلقا ولم نر من الاشاعرة من يقول بعدم جواز التكليف بالمحال العرضي
انما هو فيما لو كان الامر والمأمور كلاهما عالمين بان المأمور به محال لان محل الكلام في مسألة التكليف بالمحال
انما هو ذلك لا ما كان المأمور جاهلا باستحالة المأمور به كما هو مبنى هذه المسألة فان جميعهم متفقون على جواز
التكليف بالمحال الذي لا يعلم المأمور استحالته بل على وقوعه ولهذا اعترضوا في حكمهم بالجواز في هذه المسألة
بجهل المأمور الا قليلا منهم ومن هنا ظهر وجه افراد هذه المسألة عن مسألة التكليف بالمحال فان الكلام هناك
على فرض علم الامر والمأمور بكون التكليف متعلقا بالمحال والكلام هنا على فرض جهل المأمور به بكونه متعلقا
بالمحال واما كون التكليف محالا من جهة اشتراطه بسبق الارادة عليه فانما يقدح على مذهب من يشترطه فلا
ولا الاشاعرة فلا يعتبرون ذلك كيف لا وهم نقلوا عن مذهبهم انهم يقولون بان الله تعالى يأمر بما يكره فلا كلام
بجميع الاوامر التي هي من قبيل الامر الحقيقي عندنا فهي عندهم لمجرد الابتلاء او ايجاد السبب لورود العقاب عند عدم

صدور المأمور به

صدور المأمور به فالامر صوري واما كون التكليف محالا من جهة اشتراط التكليف بسبق تصور المأمور به والمحال
لا يمكن تصوره فيندفع بما حكي عن الشيخ الرئيس ابي علي سينا من ان المحال العادي كان تصوره بنفسه محالا
الا انه يمكن تصوره باشباهه ونظائره بان يلاحظ ان الخلافين كالسواد والحلاوة كيف يجتمعان في شيء من اجزاء
الجسم شخصي فيقاس عليه اجتماع السواد والبياض في ذلك الجزء الشخصي واما التناقض في العنوان فانما
يلزم على مذهب الامامية لكون الاوامر الشرعية اوامر حقيقية عندهم لان لازم الامر الحقيقي من العالم بالعواقب
كون حصول متعلقه في الخارج محبوبا ومطلوبا للآمر فلا يتصور الطلب الحقيقي من العالم بالعواقب مع العلم
بانتفاء شرط وجوبه فلا يتحقق الطلب الحقيقي منه الا اذا علم وجود شرط الوجوب الذي يتحقق امكان وجود
المأمور به ومن هنا التزموا القول بعدم انفكاك الايجاب عن الوجوب من جهة كون الامر ناشيا من حسن المأمور به
فلا يتصور عندهم تحقق الايجاب بدون الوجوب والحاصل على مذهب الاشاعرة من كون الاوامر التي هي حقيقية عندنا
ابتلائية وانتفاء الاوامر الحقيقية وعدم تصورها لانحصار المقدار الذي هو مجرد الابتلاء او ايجاد المكلف من
العقاب المستلزم لانفكاك الايجاب عن الوجوب بمعنى انه يتحقق الطلب ولا يتحقق اتصاف المطلوب بالوجوب لان
الاوامر لم تنشأ عندهم من حسن المأمور به بل الامر يجعل المأمور به حسنا
مطلوبا حقيقيا فيجوز تحقق الطلب حال الامر مع انتفاء شرط وجوب المأمور به ولا يلزم التناقض في العنوان لان
فرض وجود الايجاب والطلب المستفاد من الامر انما يستلزم وجود شرط صدور الامر كعلم الامر مثلا على الامر
ولا يستلزم وجود شرط وجوب المأمور به وفرض انتفاء شرط وجوب المأمور به انما يستلزم انتفاء اتصافه بالوجوب
ولا ينافي وجود نفس الطلب على هذا البيان فالاوامر الحقيقية الصادرة عن الشارع بوجهها الاوامر الظاهرية
عندنا انما نقول بان المستطيع الذي يخفى عليه الموت في اثناء الطريق مأمور بالحج امرا ظاهريا باستطاعته
او ناشئا عن ظن السلامة وليس مأمورا بالامر الواقعي وعلم انتفائه بالموت فكذلك هم يقولون بان الاوامر
الصادرة من الشارع ليست اوامر حقيقية بل ليس العباد مأمورين بالامر الواقعي ولا المأمور به متصفا بالوجوب
وانما الواقع هناك الايجاب بحسب الصورة ويعلم بوصول زمان انتفاء الشرط وعلم المأمور بذلك ارتفاع الايجاب
والطلب الا ان الفرق بين المقامين هو ان انتفاء الشرط بتحقق الموت في المثال المذكور كاشف عن عدم توجه
الامر الواقعي عندنا الى المستطيع المذكور وعلم المأمور بانتفاء الشرط في الاوامر الالهية كاشف عندهم عن ارتفاع ذلك
الايجاب ومما ذكرنا نعرف ان ما لو جعلناه سابقا محل نزاع من توجيه العنوان على تقدير كون المراد بالامر الامر الطلبي
الحقيقي كون المراد بالشرط شرط التنجز بان يقال يمتنع تعدد الزمانين فيكون الشرط موجودا حال الامر ومنتفيا
قبل اتمام العمل انما هو على مذهب الامامية وحيث لم يصرح بان التوجيه مبني على مذهب الاشاعرة
فقد عرفت انه حاصل بل الغالب انه ... ما ذكرنا في الحكم الجواز المجوزون بوجوه الاول ان الامر كما

تنشأ من المأمور به كالعزم والتوطين وهي فيما هو موضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بامتناع الفعل المأمور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا دان
علم الآمر انتفاء شرط نفس الفعل وعدم امكان الاتيان به فان قلت خرجت عن التوطين وغيره ان هذا خروج عن
المتنازع لان الكلام انما هو في الامر الحقيقي الذي منه الاوامر الشرعية اذ ليس فيها ما هو للتوطين دون التوصل
الذي منه حكاية ابراهيم عم وامثالها مما ليس من الاوامر الشرعية فان الاماميين لا يمنعون من الامر التوطيني
عند علم الآمر بانتفاء شرط المأمور به الثالث انه لو لم يصح التكليف مع علم عدم شرطه لم يعص احد والّا لازم ما كل
بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كلما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له
فلو لم يجز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط لم يحصل الامر من الله تعالى عند انتفاء شرط من الشروط فلم يتحقق
عاص لامر الله تعالى قط وقد علمنا بالضرورة من الدين تحقق العاصي فدل ذلك على جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط
بل على وقوعه الذي هو اخص من الجواز وغيره انه خروج عن المتنازع لان الكلام في شرط الوجوب والارادة
وما ضاهاها مما يتحقق بانتفائه العصيان من شرائط الوجود والكلام في جواز الامر مع علم الآمر بانتفائها ضرورة
ان الارادة ونحوها مما يعلم المأمور انه بانتفائها يحصل على تقدير تعميم الشرط بالنسبة الى شرط الوجوب والوجود
انه خلط وخروج عن محل الكلام لان المجوزين انما يجوزونه في صورة جهل المأمور بانتفاء الشرط الا في صورة علمه به الثالث
انه لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم انه مكلف لاحتمال انتفاء شرط من الشروط والمفروض ان الامر هو الله تعالى وهو عالم
فاللازم من عدم صحة الامر منه مع العلم بانتفاء الشرط لم يحصل العلم للمكلف بكونه مكلفا والّا لزم باطل اللازم
فالذي مع الفعل وبعده فينقطع التكليف لاستحالة تحصيل الحاصل وقبله لا يعلم الجواز لانه لا يوجد شرط من شروطه
فلا يكون مكلفا الاتيان قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
ومضى من الوقت مقدار ما يمكن الاتيان بالفعل فيه وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نفرض الوقت المتسع
زمانا زمانا ونوزع كل جزء فاذا مع الفعل فيه وبعده ينقطع التكليف وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف وما بطلان اللازم فبالضرورة وغيره ان ان اراد بالعلم العلم الظاهري الذي هو في العلوم
الحجية فهو مسلم لكنه لا يجدي في اثبات جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط لان الكلام انما هو في الامر الحقيقي
الواقعي وان اراد به العلم الواقعي فنمنع بطلان اللازم لعدم لزوم تحصيل العلم الواقعي بالتكليف ولما لزوم
اقدام المكلفين على الامتثال بالاوامر التي اتاهم بذلك فانما هو من باب الاعتماد على ظن السلامة التي الحاصل
من استصحاب القوى الرابع انه لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء وغيره ان ذلك خارج عما نحن فيه لان الكلام

في هذه المسألة

في هذه المسألة انما هو في امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط وليس عدم النسخ شرطا لصدور الامر وتحقق الايجاب فان النسخ
رافع وعدم الرافع لا يصلح شرطا للحدوث للمأمور به والايجاب نعم لو استدل بذلك على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل كان
وجها بحسب الصورة والظاهر ان امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط عنوان وجواز النسخ قبل حضور وقت العمل عنوان آخر وتوضيح
ذلك ان الشرط قد يعتبر بالنسبة الى حدوث الشيء وقد يعتبر بالنسبة الى بقائه فشرط الحدوث هو ما يتعلق به البحث في هذه المسألة
وشرط البقاء على قسمين احدهما ما له تعلق بالحدوث ايضا فهو شرط كلي ما كالحيوة والخلو عن الحيض غسلا لما انتفى فيه الاول
ج للمستطيع الذي عرض له الموت في اثناء الطريق ومثال ما انتفى فيه الثاني صيام المرأة التي تحيض في اثناء النهار
فنقول لا الاماميين بان ارتفاع الحيوة والطهارة كاشف عن عدم الامر الواقعي من اول الامر وتقول الاشاعرة انه نادى عم
بعد انه موقع الايجاب في ذلك الوقت والظاهر ان هذا القسم ايضا داخل في محل الكلام هنا وثانيهما ما لا تعلق له بالحدوث
اصلا فانه شرط للبقاء محضا كعدم النسخ وهذا خارج عن موضوع البحث ولذلك جعلوه عنوانا برأسه وتكلموا في جواز النسخ
قبل حضور وقت العمل وانه هل هو جائز ام لا والجواب الحقيقي ان الامر التوطيني وهو خارج عن محل البحث وحيث ان كلام الاشاعرة كان
المقيد في الشرع قد طلب حكم الاوامر الشرعية مع التوطين لم يمكن ذلك منتقضا علينا انه يتوجه في المقام ان شرط التوطين جهل
المأمور فكيف يتصور ذلك في شأنه عم والجواب عنه انه عم لعله يحتج بجواز امر عباده لمصالح كما انه تعالى اعلم لها الناس
كما اخفى عليهم امر الامامة في جعفر بن محمد عم بان ذهب الى ان اسمعيل مرتبة من الجلالة حتى ظنوا انه الامام بعد ابيه عم ثم انه تعالى
اظهر لهم الامامة في موسى بن جعفر عليهما السلام بوفاة اسمعيل قبل ابيه وذلك معنى البداء الامام عم في زيارة موسى الكاظم عليه السلام
السلام عليك يا ابا عبد الله في شأنه الحاعلى خاصة ابنيا بنيا آثره ولو ليائه كما في حكاية ابراهيم عم لا يمكن حمل ذلك الى له
على الجهل وربما يجاب عن الحجة المذكورة بامكان كونه مهملا ورأى الذبح وانما امر بالمقدمة او الحجر لان ذلك غير
مناسب لشأن الخليل والذبيح عليهما السلام واشتهادهما بالفضل لذلك وقد تبين مما ذكرنا ان الجواب الصحيح انه هو
ان الامر التوطيني ولا وجه لجعله من باب النسخ فالعجب انه يكون مراد من عبر من علمائنا بانه من باب النسخ هو التوطين
مسامحة لاشتراكهما في ارتفاع الامر قبل العمل هذا وانما قلنا بصحة كونه من باب النسخ لان الاشاعرة حكموا بعدم جواز
النسخ قبل حضور وقت العمل وليس مرادهم بذلك الحمود على حضور وقت العمل كما هو مفاد وضع اللفظ
بل جعلوا ذلك كناية عن استكمال الامر باجتماع جميع شرائطه ومضى مقدار زمان يسع الاتيان بالفعل فيه وقبله
سواء اتى بالفعل في ذلك الوقت ام لا فيما نحن فيه ليس النسخ بعد حضور وقت العمل بذلك المعنى لان المجوز ارادة
الذبح وقد يؤخر عنه فلم يمض مقدار زمان يسع الفعل حتى يحض الاجبار ان المأمور به لم يؤثر في الذبح عم وعلى هذا مذهب
انه نسخ شرعه فنقول لا زمان الفعل بامر الله سبحانه ولو ادعى فلم يمض مقدار زمان يسع الفعل فلو ادعى بالخليفة على
الامامية لم يتيسر لنا الا الالتزام بان زمان الفعل كان قبل ذلك فاخر الخليل عم في الامتثال ولذلك لا يليق به نعم اجابوا
النسخ قبل حضور وقت العمل الكثير العامة وكلمة لا يفيد بالنسبة الى البناء بما ذكرنا فانظر ما في كلام الفاضل القمي ره

حيث قال في الاولى اجبار الماموم من باب النسخ والقول بالجواز قبل العمل سيما قبل حضور وقت العمل من باب ارادة العزم والتوطين
انتهى وذلك لانه ان اراد بالنسخ التوطين لم يصح المقابلة والترديد بينهما وان اراد به معناه الحقيقي فلا يتم على مذهب
الامامية والجواب [illegible] بناء على اصول العامة مما لا يدفع الاشكال عن الايراد عليهم في اصولهم هذا ويمكن توجيه كلامه بان الاولى
[illegible] بالنسبة الى السابق يعني ان الايتم القول في الاول بالنسبة الى من يقال انه من باب النسخ والثاني بالنسبة الى من يجوز
النسخ قبل العمل سيما قبل حضور وقته فانه يقال انه من باب التوطين والثاني بالنسبة الى من يمنع من النسخ قبل حضور وقت
العمل وبالجملة حاصل مراده ان البداء في الايتم في الماموم جعله من باب النسخ عند مجوزيه ومن باب التوطين عند مانعيه
فيسلك كل منهما مسلكا على مذهبه وطريقته [illegible] مقصوده [illegible] او كونه من باب النسخ وتوجيه الوجهين على مذهب الامامية
بل بيان المخلص عن الاشكال على المذهبين فيختار صاحب كل مذهب مقتضى مذهبه [illegible] فصل بين ما لو كان الماموم
جاهلا بانتفاء الشرط وبين ما لو كان عالما بالحال [illegible] بانه في صورة الجهل بانتفاء الشرط [illegible]
الاقدام على الامتثال [illegible] صورة العلم بالانتفاء فيصير الامر لغوا [illegible] ذكره الفاضل [illegible] منها ما لو دخل
وقت الصلوة وهو جامع لشرايط التكليف [illegible] فان قلنا بالجواز [illegible]
مع العلم بانتفاء الشرط وجب القضاء على الكلام في الاول [illegible] وان قلنا بانه لم يكن هناك
قضاء [illegible] بالاستطاعة [illegible] ثم انه مات قبل [illegible] وان قلنا بالجواز وجب [illegible] القضاء
والاخلاء [illegible] بان القضاء [illegible] يقال بانه تابع للامر
[illegible] فان قلنا بالاول فادلة القضاء كقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت [illegible]
ما انتفى شرطه في اثناء العمل [illegible] ان القضاء انما ثبت بهذه الادلة الخاصة [illegible] القول بجواز امر الامر
مع العلم بانتفاء الشرط [illegible] القضاء [illegible] وان قلنا بالثاني [illegible] الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل ان الصلوة [illegible] هذه الصلوة الخاصة [illegible]
في [illegible] هذا الوقت [illegible] الامر [illegible] الفوات [illegible]
الذي هو انتفاء الشرط [illegible] الامر المذكور قضاء سواء قلنا بجواز امر
الامر مع العلم بانتفاء الشرط ام لا فلا يكون [illegible] المقام [illegible] المناقشة المذكورة الا ان ما ذكره
من [illegible] ادلة القضاء [illegible] الصورة المذكورة مما [illegible] مفهوم الفوات صادق على مثل ما ذكره
[illegible] على استناد القضاء الى الامر الاول
[illegible] بعد التسليم من ان القضاء [illegible] بالادلة الخاصة [illegible] على الوجه [illegible]
[illegible] ادلة القضاء [illegible] الحال الامر الاول فان لم يكن [illegible]
[illegible] للماموم [illegible] عما امر به [illegible]

عليّ من اضطر

علي من اضطر في نهار رمضان ثم اتفق فقد شرط الوجوب بسفر او مرض او حيض او غيرها على القول بالجواز وعدم [illegible]
على القول الاخر [illegible] من الطرفين [illegible] بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط
[illegible] الكفارة كما هو مذهب جماعة [illegible] الى [illegible] انما كان هناك
[illegible] لم يعلم الماموم بانتفاء الشرط [illegible] مثل الحيض والمرض [illegible] الصوم [illegible]
في مثل السفر [illegible] لزوم الكفارة على القول بجواز امر الامر على الوجه [illegible]
ادلة الكفارة [illegible] علم الامر انتفاء شرطه [illegible] في المقام [illegible]
ادلة الكفارة [illegible] ان من افطر في شهر رمضان فعليه [illegible]
ان الافطار لا يصدق [illegible] الصوم الواقعي [illegible] الكفارة [illegible] الصوم [illegible]
ما ذكر [illegible] بالصوم في الموضع المذكور [illegible] الادلة [illegible] ممنوع [illegible]
ثمرة في المسألة [illegible] الوجه [illegible] التيمم [illegible] فان قلنا بالجواز
على الوجه [illegible] انتقض [illegible] الصلوة
[illegible] وان قلنا بعدم الجواز لم ينتقض [illegible] مع العلم بانتفاء الشرط
في [illegible] التكليف [illegible] العلم [illegible] في حال العلم [illegible] كانت
الى المستقبل [illegible] وذلك لان الشرط اما ان يكون [illegible]
وعلى كل من التقديرين [illegible] العلم [illegible] التكليف [illegible]
حقيقي بالنسبة الى الواجد وتوطيني بالنسبة الى الفاقد كما ذكره الفاضل [illegible] في الحاشية [illegible]
في لزوم الاقدام الى الامتثال بالنسبة الى الفاقد [illegible] لان [illegible] توطينية [illegible]
[illegible] الماموم به لكون المطلوب هو محض الانقياد [illegible] الفعل في الخارج [illegible]
والاطلاقات في الشبهات الموضوعية [illegible] الشبهات [illegible] في صحة ما ذكر [illegible]
والشهيد [illegible] في الحكم [illegible]
الواقعة في الخارج [illegible] الفاضل [illegible] في الحكم [illegible] الصلوة [illegible] اللفظ
[illegible] المعصية [illegible] صاحب [illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الواقعي [illegible] الاجتناب [illegible]
الواقع [illegible] الشهيد الثاني [illegible] الروضة [illegible]
[illegible] الصلوة [illegible] الخنثى [illegible]
[illegible] العموم [illegible]

على المختار بخصوصه وهذا محتمل لولا ان المعروف بين اصحابنا الشيعة انهم مع الجملة التمسك بالاطلاق او العموم في غير
الموضوعات المشتبهة مذهب جماعة وهو وان لم يكن بمحل من القبول الا انه بعد البناء عليه مما يوجب التمسك به من حيث الشك
في لزوم الامتثال بالاوامر لا لانه مقتضى الاصل هو البراءة لرجوع الشك الى التكليف من جهة ان يعلم ان الشرط في الواقع موجود
حتى يكون مامورا به او مفقود حتى لا يتوجه اليه الامر لكونه مبنيا على ان تعلق الامر مع العلم بانتفاء الشرط قبيح او في خلافه الامر لكون
من ان التكاليف كلها متوجهة الى المستقبل الا الاعلم للمكلف بها او الذي يحتمل التمسك به طريق احدها مظنة الضرر بترك
للمامور به لاحتمال وجود الشرط بل الظن به ولازمه توجه الامر فيكون في تركه مظنة الضرر بدفع الضرر المظنون مما استقر
عليه حكم العقل وهذا الوجه هو الذي ذكره السيد المرتضى ويتبعه عليه جماعة ممن تاخر عنه وظاهر انه لو عليه بذلك احد ولكن
يتوجه هنا سؤال وهو انهم ذكروا في حجية ظن المجتهد ادلة اربعة احدها ما ذكره بعضهم بان في ترك العمل بظن المجتهد
مظنة للضرر الظن يكون حكم اجتهاده فيجب العمل دفعا للضرر المظنون واورد عليه بانا لا نسلم في دفع الضرر الى اصالة
البراءة لكان الشك في التكليف ومع ذلك لما الفرق بين المقامين حيث انكروا هناك قاعدة الضرر وطرحوا الاصل بالاصل
بخلاف المقام فتلقوه بالقبول والجواب ان قاعدة الضرر بنفسها لا تفيد جواز العمل بالظن ولا تنفع في رفع العمل
بالاصل لو لم ينضم اليه ما هو المعروف في مقدمات دليل الانسداد المعروف بالدليل الرابع وهو انسداد باب العلم الى اغلب
الموارد بحيث يلزم من العمل بالاصل مخالفة الواقع غالبا فلو فرضنا الدليل بان قاعدة الضرر بمجردها لا تفيد مع
ضم المقدمة المذكورة تصير بعينها هو الدليل المعروف فلا وجه لعدها دليلا اخر فعرضوا واما هنا فحيث ذكر السيد
قبل التمسك بظن الضرر ما يفيد تلك المقدمة وهو قوله وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا فقد العلم ثم افاد
لزوم التحرز عن مظنة الضرر وهو قوله ليس يجب ان لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز الا اذا جاء وقت
الفعل وهو صحيح سليم وهو عادة يغلب معها الظن ببقائه فحينئذ يجوز عن ترك الفعل والتقصير فيه ولا يجوز
من ذلك الا ما اشرع في الفعل ولا يتبين له ومثال ذلك في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد يجوز ان
يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرنا ولا يجب اذا لم يمكنه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه
من الاضرار به انتهى ولذلك تم ما ذكره من التمسك بقاعدة الظن بالضرر وبالجملة كلما لزم من ترك العمل بالاصل
كلما لزم من العمل بالاصول مخالفة الواقع كثيرا جرى هناك دليل الانسداد والتحرز عن الضرر ولزم ترك العمل بالاصل
سواء كان المورد من قبيل الاحكام او الموضوعات الا ترى ان العلماء مع كونها من الموضوعات تمسك فيها بدليل الانسداد
نظرا الى ان الاصل مقتضى انتفائها ويلزم منه مخالفة الواقع غالبا فلا بد من الاكتفاء فيها بالظن وثانيها الاستصحاب
فنقول ان تحقق الاستصحاب وحده فلا كلام في جواز التمسك به وان تحقق الظن وحده فكذلك وان وجدا معا
فلا اشكال فان توافقا كما لو ظن السلامة مع استصحابها واما ان تخالفا كما لو كان مريضا بحيث لو كان في حكم من يئس
له الا ان بمناسك الحج لكنه يظن الصحة وقت وصوله الى مكة فان حكم الاستصحاب عدم الصحة وحكم الظن هي الصحة

او كان الامر

او كان الامر بالعكس بان يكون حاله عند مسير القافلة صحيحا سليما لكنه يظن عدم التمكن من الاتيان بالمناسك
ذي منعها او ظن الضرر فان الاستصحاب ح على خلاف الظن اما صورة التوافق فلا كلام في العمل على مقتضاهما
واما في صورة التخالف فمع ظن الضرر لا كلام ايضا في ان العمل على الظن بل هو مسلم وخارج عما نحن بصدده الا ان
نريد بيان الظن بحصول الشرط او عدمه ومع الظن بعدم التمكن فالبناء على تقديم الاستصحاب او العمل عليه
وثالثها الاحتمال فلا يخلو اما ان يكون متعلقه هو الشرط العقلي كالتمكن او الشرط الجعلي كالخلو عن الحيض
بالنسبة الى الصوم وهذا مجمل الكلام وتفصيل المقام ان الشرط اما ان يكون مسبوقا بالوجود او مسبوقا بالعدم
وعلى التقديرين فالشرط اما عقلي او جعلي فهذه اربعة وعلى التقادير اما ان يظن وجود الشرط او عدمه او يشك
في تحققه وفي كل منها فهذه اثنا عشر قسما او الحكم انه كلما كان الاستصحاب مثبتا للحكم كان اللازم العمل عليه ومندرج
فيه ما لو كان كل من الشرط العقلي والجعلي مسبوقا بالوجود وقام الظن على انتفائه في المستقبل لكون الاستصحاب
حجة شرعية فالظن بانتفائه في المستقبل مما لا يعتنى به وما لو كان كل منهما مسبوقا بالوجود او العدم وقام الظن
على عدمه في المستقبل وهو ظاهر وما لو كان كل منهما مسبوقا بالوجود وشك في بقائه في المستقبل وهو احتمال
الانتفاء وهو ايضا ظاهر اذ مع عدم الاعتناء بالظن في صورة سبق الوجود فعدم الاعتناء بالاحتمال
اولى فهذه ستة اقسام وكلما كان الاستصحاب نافيا للحكم فالعمل على الظن ان قام على شيء من طرفي الوجود او العدم
ويندرج فيه ما لو كان كل من قسمي الشرط مسبوقا بالعلم وقام الظن على وجوده في المستقبل وذلك لان انسداد باب
العلم الى المستقبل المستلزم لمخالفة الواقع لو اخذ بالاصول العدمية فيعتبر الظن ح وما لو كان كل منهما مسبوقا
بالعدم وقام الظن بالعدم فيعتبر بالظن ح بطريق اولى فتلك عشرة كاملة بقي هيهنا قسمان من اقسام الاحتمال
وهما ما لو كان كل من قسمي الشرط مسبوقا بالعدم ولكن يحتمل وجوده في المستقبل مثال الاول وهو الشرط العقلي
لكون الشرط في المثال هو التمكن ما لو كان مريضا عند مسير القافلة لكنه يحتمل حدوث الصحة له في موسم
الحج ومثال الثاني ما لو كانت حائضا اول الليل التي يلزم منها الاصباح منها او صائمة على تقدير الخلو عن الحيض
واحتملت انقطاع الدم قبل الفجر ولو بيسير بحيث يلزم منها الاستبقاء للمواقعة طلبا في ذلك الوقت حتى تغير
الفجر وهي طاهرة فالحكم لها الاول في الظاهر عدم لزوم البناء على الاحتمال البناء ما للعقل على حكمه فيلزمه المسير للحج
غير ان حكم العقل بسقوط التكليف باحتمال التمكن ونحوه مما هو شرط عقلي انما هو من باب العذر ومع عدم
تحقق العذر لا يحكم العقل بكون المكلف معذورا واما الثاني فالحكم فيه لا يخلو عن تامل لان امر الشرط العقلي
موكول الى العقل فهو عارف بما يقتضيه وجوده وعدمه او احتمال شيء منهما بخلاف الشرط الشرعي الجعلي فان امره
منوط بحكم الشارع وجاز ان يحكم بسقوط التكليف عند احتمال الوجود مع سبق العدم فذلك هو الفارق
بين القسمين الموجب لعدم الحكم بكون هذا القسم كسابقه ولا يبعد دعوى اشتراك العقل [illegible] الاحتمال في هذا القسم

لكن لا بالنظر الى الاحتمال من حيث هو بل لانسداد باب العلم بحسب الاغلب وكون العمل بالاصل مؤديا الى مخالفة الواقع
غالبا فلذلك سقط الاصل عن الاعتبار وعوض ذلك جعل الشارع الاعتناء بالاحتمال المخصوص حاكما كما ذكرنا ان من قال بجواز الامر مع
مع العلم بانتفاء الشرط فهو في فسحة من جهة تحقق الاقدام الى الامتثال كمن سلك احد المسلكين الاخيرين واما من لا يقول
بشيء من ذلك فلا بد له من ملاحظة الموارد على حسب التفصيل المذكور بعد وما ذكر في المسئلة ثمرات لكنها غير مترتبة
عليها احدها الجواب بان المستوفى حتى من وجد الماء بمقدار زمان يتمكن من استعماله ثم صار فاقدا للطهورين على
القول بجواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط عنده بعدم جوابه على القول بعدم الجواز [illegible] استعمال احد الطهورين
مما يشك في كونه شرطا عند التمكن كما هو لازم القول بلزوم الاتيان بالصلوة عند فقدهما ابتداء او كونه شرطا مطلقا
كما هو لازم القول بسقوط التكليف بالصلوة في حال الفقد فاذا [illegible] حيث يشك في ذلك من جهة رجوع الخلاف
نقول ان ذلك ان كان شرطا عند التمكن في الواقع فلا اشكال في تحقق الامر بالصلوة في الحالة الثانية التي صار فاقدا
لهما وحيث يشك في ذلك فيها على القولين وان كان شرطا مطلقا في الواقع فقد فقد اذ يكون فاقدا ومعنى ان الامر
بالصلوة مرتفع في حال الفقدان على مذهب الاشاعرة كاشف عن عدم الامر ابتداء على مذهب الامامية فمنشأ الشك
في كونه شرطا عند التمكن او مطلقا مرجع الشك الى وجود الواقع على مذهب الاشاعرة يجري استصحاب التكليف فيلزم
الاتيان بالصلوة في الصورة المفروضة والرجوع بالمقتضي بناء على مذهب الامامية من جهة انه شك في انه شرط
عند التمكن حتى يحكم بثبوت التكليف او شرط مطلقا حتى يكون التكليف غير صادر من الآمر اصلا فلا يجري الاستصحاب
لمكان رجوع الشك الى المقتضي وفيه ان ذلك انما يتم على مذهب المحققين من عدم جريان الاستصحاب عند الشك
في المقتضي واما على المشهور من جريانه فهنا لا يكون ثمرة المسئلة لجريانه على القولين في هذه المسئلة الثانية
جواز اخذ الاجرة على مقدمة الواجب او على فعل ضده على مذهب الامامية وعدم جوازه على مذهب الاشاعرة بحيث
انكشف انتفاء الشرط بعد ذلك فيكشف عن جواز اخذ الاجرة على مذهب الامامية وعدم الجواز اما بالنسبة الى
المقدمة فلوجوبها وحرمة اخذ الاجرة على الواجبات واما بالنسبة الى الضد فلحرمته وحرمة اخذ الاجرة على المحرم وفيه اما
اولا فالمنع من حرمة اخذ الاجرة على مثل هذا الواجب وانما الثابت هو حرمة اخذها على الواجبات التي تعلق غرض
الشارع بالاتيان بها على وجه المباشرة مجانا وقد تقدم ذلك في المباحث السابقة وكذا الحال في مثل المحرم المذكور
لكون حرمته من باب المقدمة وثانيا انه بعد القول بالحرمة لا فرق بين ما تعلق به الامر الظاهري والامر الواقعي
كالامر الظاهري بالفعل المشروط الذي انكشف انتفاء شرطه موجود على مذهب الامامية الثالثة ان من ادرك من الوضوء
قبل الزوال بنية الندب فتحقق الزوال في اثناء وضوئه يتمه على القول بجواز الامر المحكوم عنده ويبطل على القول
بعدم الجواز لانتفاء شرط الامر الندبي بعدم سعة الوقت المأمور به من جهة كون ما بعد الزوال وقتا للامر
بالوضوء الواجب ومثله الغسل بعض اعضائه الغسل قبل دخول وقت الظهر ثم قصد الندب حتى خرج وقت احدى

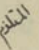
الصلوتين المذكورتين ودخل وقت الاخرى فعلى القول بجواز الامر المحكوم عنده يتم الغسل وعلى القول بعدم جوازه يبطل
لانتفاء شرطه لانقضاء الصلوة السابقة فلا يكون مأمورا به ويلزم الاتيان به للصلوة الاخرى وفيه ان الوضوء تام في
الاطلاق وخصوص الوجوب والندب ليس من مقومات الماهية ويكفي الاتيان به بنية الرجحان وما قصده نية الندب من
الرجحان كان في تحقق الوضوء بعد انضمامه الى ما قصده اليه فيتمه على القولين كيف ولو قلنا بلزوم رجوع الوضوء
المندوب في مقدار زمان يسع تمامه لزم انتفاء استحباب الوضوء ووجوبه في قطعة من الزمان قبل دخول وقت الصلوة
لا يسع الوضوء واما انتفاء الوجوب فلعدم دخول وقت الفريضة واما انتفاء الاستحباب فلان
لازم القول بالاستيناف في الماس الذي يجدد اتمام الوضوء على القولين فلا يكون
ذلك ثمرة ومن ذلك يظهر حال الغسل على الوجه المفروض فافهم
هذا تمام الكلام في المسئلة والحمد لله
اولا واخرا

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا باب المطلق والمقيد والكلام فيه يتوقف على مقدمة وهي ان المطلق في اللغة المرسل ومنه قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اي مرسل غير
محكوم عليه بالحظر فيلزمه الاباحة ولو فسر المطلق بالمباح كان ذلك خطأ او عرف في الاصطلاح بتعريفات منها ما ذكره ابن الحاجب وهو انه ما دل على شايع
في جنسه وفسره العضدي بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين انتهى وتبعه على ذلك صاحب
المعالم ومعنى الامر المشترك عبارة عن جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص والمراد بالموصول
اللفظ الموضوع بدليل صلته التي هي قوله دل وبالشايع المحتمل الصادق على وجه البدلية والمراد بالحصة الطبيعة المقيدة بقيد كالوجود مثلا او
التشخص مثلا على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا والفرد عبارة عن مجموع القيد والمقيد وبهذا يظهر ما يحكى عن بعض الاعلام من ان الفرق
بين الحصة والفرد ان الفرد امر حقيقي واقعي بحسب نفس الامر ويحتمل ان يكون الكلي بالنسبة اليه عرضيا او ذاتيا نوعا او جنسا والحصة امر اعتباري
بفرض العقل وهو عين الكلي باعتبار تقييده بالتقييد الخ والكلي بالنسبة اليه ليس الا النوع انتهى والمراد بالحصص حصة على سبيل البدلية
والمراد بالحصص الكثيرة جميع الحصص بدليل ما يفيده البينية الدالة على ما يندرج تحت امر مشترك وظاهر ان ما يندرج عبارة عن جميع
الحصص وهذا نظير ما قالوا في تعريف الكلي من انه ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وبهذا البيان يسقط ما اورد على التعريف من كونه غير مانع
عن دخول الغير لصدقه على المقيد ايضا من جهة ان المقيد كرقبة مؤمنة مثلا يدل على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة وهي افراد الرقبة المؤمنة
لكونها حصصا كثيرة من الرقبة ولكن بعد ما قلنا ان المراد جميع حصص الجنس الذي هو المشترك بين محتملات المطلق باسرها اخرج المقيد
لكون الحصص المحتملة هنا ليس جميع حصص القدر المشترك الذي هو الرقبة في المثال المذكور وهذا التعريف اخرج المعارف كلها الا
ما يقال من التعيين شخصا كالعلم او جنسا او حقيقة الى العلم الجنسي الشخصي والجنسي والعهد الخارجي والحكمي باسرها والعام المستغرق
للافراد معرفا كان كالجمع المحلى والمضاف الى المعرفة او منكرا مثل كل رجل ويبقى فيه شيء وهو ان التعريف هل يخرج العموم البدلي وهو مما يلزم

خروجه بكونه قيدا للمطلق فتدقيق انه شامل له لان اعرف المطلق صاحب الفصول بانه ما دل على معنى شايع في جنسه شيوعا حكميا افراد المقيد
بكون الشيوع حكميا اعني ان الشيوع في المطلق ليس من جهة الوضع وانما سرى اليه ذلك في مقام الحكم عليه من جهة كونه غير معين فيشيع
في سائر محتملاته من جهة الحكمة ثم انه قال عند تفصيل فوائد القيود فيخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام
فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعي لا حكمي والقوم قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك
على طردهم انتهى والتحقيق انه لا حاجة الى زيادة القيد وان التعريف بل وصدق خروج العموم البدلي فيكون مستدركا وذلك لان
احد ما انه قد عبر فيه بلفظ الحصة ومعناها قطعة من طبيعة من الطبايع وطبيعة معينة فقولك رجل بالتنوين حصة من جنس
الرجل ومع فلا بد من دلالة اللفظ على طبيعة من الطبايع وعلى تقييدها بقيد من القيود فلم يعنون بعنوان طبيعة خاصة من الطبايع
مع انضمام قيد اليه لا يسمى حصة فرقبة مثلا بالتنوين حصة من جنس الرقبة لانها الحقت بعنوان انها قطعة من طبيعة الرقبة
وزيد مثلا ليس بحصة لانه لم يعنون بعنوان انه قطعة من طبيعة الانسان او الرجل او غير ذلك فليس في مفهومه الطبيعة المقيدة واذا
اعتبر في المطلق كونه طبيعة معينة باعتبار التقييد خرج العموم البدلي بالضرورة لان العام بدلا كان الوجه اعتباره بالنسبة الى الافراد فقط
بلفظها ولا ينظر فيه الطبيعة معنونة بعنوان التقييد فقولك اي شيء تشير به الى الافراد فقط دون الطبيعة وكذا ما ومن فتشير بالاول الى الذوات
الخارجية مما لا يعقل وبالثاني الى الذوات الخارجية العاقلة ولا ينوهم انه قد اخذ في مفهوم من انضمام الذات الى العقل فيكون
المراد به حصة من العاقل مرددة بين افراده لان انضمام من لم يوجد في مفهومها العاقل والا كان موجبا لمعنى اسم الفاعل وكان
المشتق بل وضع ليعبر بها عن الذوات التي من شأنهم العقل في الخارج من دون اعتبار الاتصاف في المفهوم فتخلص من ذلك ان التقييد
بالحصة اخرج ما ومن واشباههما لعدم كون مفهومها شيئا من الطبايع المقيدة ثانيهما ان جميع ادوات العموم ليس الا للعموم الشمولي وليس
فيها ما يفيد العموم البدلي حتى مثل ما ومن الاستفهاميتين مما قيل انه للعموم البدلي وذلك لان من الاستفهامية مثلا يشتمل على حرفين احدهما
الاشارة الى جميع الافراد والاخرى السؤال عن تعيين واحد منها الناشي عن التردد والعموم هنالك ليس بلحاظ التردد والسؤال
عن تعيين امر كثير حتى يكون بدليا وانما هو بلحاظ الاستغراق في الافراد للشمول معنى فالعموم في قولك من جاءك ليس الا شمول
ان معناه ان الذي يحتمل المجيء لما لم تعلم ذلك ايهم جاءك فالعموم انما نشأ من الاشارة الى عامة الناس المحتملين للمجيء لا من السؤال
عن تعيين الفرد المراد المحتمل لكل من افراد العام وعلى هذا فالمراد مما هو العموم الشمولي والعموم البدلي في الحقيقة لم يقع في كلمات القوم
في اشارة الى تقسيم العام الى شمولي وبدلي بل الكل عندهم من القسم الاول وانما نشأ ذلك من جماعة من المتأخرين بلحاظ التردد
في تعيين الفرد وانت بعد ما عرفت ان الوصف بالعموم انما هو من جهة الدلالة على الشمول وتأملت في ان المطلق على خلاف ذلك
فقد اريد به فرد من الطبيعة وانه لا انتشار ولا احتمال فيه الا من جهة عدم العلم بل ان الفرد بعد نظر التشخص متشخص من جهة احتمال
كونه زيدا او عمروا او غيرهما انما نشأ من عدم العلم بعينه ولذلك ذهب بعض المحققين الى انه جزئي حقيقي في علمت ان التعريف انما ينطبق
عليه لا على من وما الاستفهاميتين واشباههما لانه الدال على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة وهي انما تدل على استغراق الافراد

ثم ان هذا انما يقتضيه النظر الجليل المعدم وتاسيد فع الاشكال بحذافيره من جهة ان العام البدلي اذا اشتمل على الجهتين فاذا خرج عن التعريف من جهة افادته العموم الشمولي لم يكن ذلك مانعا من دخوله من جهة تحقق الشيوع والترديد في مفهومه من الجهة الاخرى والذي يقتضيه التحقيق ويرتضيه النظر الدقيق هو ان يقال ان الفرق بين العام البدلي والمطلق من جهة انه اخذ الترديد في مفهوم الاول ووضع لفظه بمنزلة ان يقال ان الجائي احد ذيد او عمرو او بكر بخلاف الثاني فان الترديد غير ماخوذ في مفهومه ووضع لفظه لشيء واحد يحتمل الامور متعددة على وجه البدلية من جهة عدم العلم بخصوصه الماخوذ في التعريف انما هو كونه شائعا او في تقديره وانما هو كون الحصة محتملة الحصص ولا ريب ان الشائع والمحتمل لا يصدق فان الاعلى ما كان شيئا واحدا غير معين صالحا لان يكون هو الشيء الفلاني دون غيره وهكذا الاخرى انه لو قال الامر ايتني اما بزيد او عمرو لا يصح ان يقال انه امر بشيء محتمل او شائع بل يقال انه امر بشيء مردد بين امرين وعلى هذا البيان يخرج العام البدلي عن حد من دون حاجة الى ما اذاده من التقييد وانقلنا بان العموم في العام البدلي يتحقق باعتبار الترديد فيه فافهم ذلك واغتنم ثم ان في المقام اشكالا اخر وهو ان المراد بالحصص التي لحقها المطلق ان كان هو جميعها على ما التزمنا به لزم خروج المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة عن التعريف لعدم احتمالها لجميع الحصص بل انما هي تحتمل الشائعة بحسب فيقتضي عن ذلك صاحب الفصول ره بجعل الحصص عبارة عن بعض الحصص وقد تنفي المحل على المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة لانها شيوع الحصة المرادة بها بين بعض الحصص وهي الشائعة من حصصها ثم عرض بصاحب المعالم ره والعضدي من جهة اعتبارهما الشيوع في جميع الحصص وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه انما يتم لو كان سريان التقييد الى المطلق منحصرا في طريق اللفظ وليس كذلك وذلك لان التقييد يسري في المطلق تارة من طريق العقل واخرى من طريق العرف وتارة من طريق اللفظ كما في نحو اعتق رقبة مؤمنة ومن ثم نقول ان المطلقات المنصرفة من قبيل المقيد ولا بد من خروجها



عن حد المطلق لكون الانصراف انما سرى اليها من الشهرة التي هي من صفة الاستعمال العرفي فلا بد ان يكون بها من قبيل المقيد وعلى هذا فيتوجه اليه ره المواخذة عن ادراجها في حد المطلق لكن بها الشيء فهو اولا واما ثانيا فمن ان الاصوليين يعبرون عنها باسم المطلق ولا يسمونها في مقام التعبير بالمقيدات فهو اما بملاحظة شيوعها في حد ذاتها مع قطع النظر عما هي عليه من الحال بالنسبة الى ملحقها من الافراد والحصص او باعتبار شيوعها الاصلي الثابت لها مع قطع النظر عن صفتها التي هي الانصراف واما ثالثا فلانه لو اعتبر الشيوع بالنسبة الى بعض الحصص دخل في الحد المطلق المقيد بنحو رقبة مؤمنة وهو ره تصدى لاخراجه نعم يمكن ان يقال انه ره اراد التفرقة بين التقييد والتقييد بجعل الاول موجبا لخروج اللفظ عن عنوان المطلق دون الثاني و الانصراف الحاصل في المطلق انما هو منه لا من قبيل الاول وهذا مع تسليمه وان كان يدفع ما اوردناه عليه اولا الا انه يتجه عليه انه كان الاولى ح ان يعتبر جميع الحصص بحسب صلاحية اللفظ المطلق واستعداده بحسب مقام العرف حتى يشمل الحد المطلق المنصرف وغيره نظرا الى ان جميع الحصص التي يحتملها الاول بحسب استعداده وصلاحيته انما هي الحصص الشائعة على خلاف الثاني فان ما يحتمله بحسب استعداده هو جميع الحصص من الشائعة وغيرها الا كما فعله من جعل الحصص عبارة عن بعضها

المتكلم

المتكلم بالمورد ودخول المطلق المقيد عليه بهذا التحرير كلام الاستاذ وفي هذا نظر لان صاحب الفصول ره لم يجعل الحصص عبارة عن جميع وانما جعل الاطلاق مناطا للمطلق هو شيوعه فيما يتناوله اللفظ الشامل للمطلقات المنصرفة وغيرها لان جميع ما يتناوله لفظ المطلقات المنصرفة انما هي الافراد الشائعة وجميع ما يتناوله لفظ المطلقات الغير المنصرفة هي جميع الحصص ونحن نجعل المناط هو الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ المجرد عن القيد فيندرج القسمان في تعريف المطلق ولا ينتقض الحد بخروج المطلق المقيد لانه لا يدل على جميع ما يتناوله اللفظ عند التجرد قال ره عند التعرض لتفصيل ما اخرجه من الحد واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شائعة حيث يدل اهليها الا انها غير شائعة بين جميع ما يتناوله اللفظ والشيوع المحكي عند التجرد عن القيد كما هو الماخوذ عن الاطلاق والحد بل بعضها الى بل بين بعض ما يتناوله اللفظ ثم قال وانما لم نعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها الشائعة فانها تعد مطلقا وان لم يتحقق لها الشياع المذكور ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم ره تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح مطلقا وان سمي به من حيث المركب بالمعنى المجرح القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد انتهى فقوله وانما لم نعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس وما انما اعتبرنا الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ ولم نعتبره في جميع الحصص والافراد عليه ره انما اشتبه من ان المراد انما نعتبر الشيوع في جميع الحصص بل اعتبرناه في بعضها واصل الاشتباه انما نشا من زعمه ان المراد بما يتناوله اللفظ الحصص لا فرق بينهما في المفهوم كما حرصوا به اسر ثم نبه بعدم الفرق وقوله ره ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم ره الحصة الى المراد به انه بما ذكره يظهر ره من اعتبار الشيوع بالنسبة الى جميع ما يتناوله اللفظ يظهر ضعف ما ذكرناه من اعتبار الشيوع بالنسبة الى الحصص لكن لا جميعها بل الى الحصص الكثيرة التي هي بعض الجميع لصدق الحد على المطلق المقيد بخلاف ما ذكره فان الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ عند التجرد عن القيد لا يتحقق في المطلق المقيد فيخرج عن الحد وانت اذا تاملت فيما ذكرنا عرفت بالتامل ان كلامه ره عري من التهافت فافهم ومعنى انه ما دل على الماهية قال في الاشارات ومنهم من زاد عليه من حيث هي هي لكنه قاعد كلام لدوما يدل عليه غير محتاج اليه فان الحيثية في الوصف يغني عن ذكر الحيثية ونحوها انتهى وهذا الذي ذكر من كون المطلق عبارة عما دل على الماهية هو مراد الشهيد الثاني ره من قوله ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء غاية ما في الباب انه تسامح في جعل المطلق عبارة عن الماهية ولا ضير في ذلك بعد وضوح المقصود وعلى هذا الكلام وقع الا ورد صاحب الفصول ره من ان المطلق في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى هذا ما يتعلق بمعرفة المطلق **واما المقيد** فقد عرفت انه ما دل لا على شايع في جنسه قال سلطان العلماء ره يعلم ما لا يدل الشمول ظاهرا على ما دل واو كانت خارجة من المقسم اذ المقسم اللفظ الموضوع وفي الفصول قيل وانما اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل وضعفه ان المهمل لا يحتمل له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال انتهى وهذا التعريف يتناول العلم الشخصي والجنسي واسم الجنس والمعرف باللام الجنسية او العهدية والمطلق المقيد ان اريد بالشيوع في الجنس جميع الحصص والا خرج وقد يعرف بانه ما اخرج

عن شياع ولم يعرف المطلق بما يقابله لكن يعلم منه بقرينة المقابلة ان المطلق على هذا يكون عبارة عما لم يخرج من الشياع قال سلطان العلماء عند
قول صاحب المعالم وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع فالمطلق في مقابلته المقيد بهذا المعنى ما لم يخرج عن هذا الشياع ثم ان المطلق
بالمعنى الاول اعم من المطلق بالمعنى الثاني لصدقهما على اعتق رقبة وصدق الاول على اعتق رقبة مؤمنة دون الثاني وبين المقيدين عموم من
وجه فان المقيد بالمعنى الاول لا يصدق على الاعلام الشخصية والجنسية وكل جزئي حقيقي والالفاظ العامة ولم يصدق عليه المقيد بالمعنى الثاني
اذ لم يكن فيها خروج عن الشيوع مثل زيد وكل انسان ويصدق المقيد بالمعنى الثاني على مثل رقبة مؤمنة ولم يصدق عليه بالمعنى الاول
ويصدقان على ما خرج من الشيوع بحيث صار جزئيا حقيقيا انتهى ونظير النسبة بين تعريفي المقيد النسبة بين تعريفي المطلق على الاول
والتعريف الثاني للمقيد على ما افاده الفاضل التوني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة دون الثاني وصدق الثاني
على مثل هذا الرجل دون الاول ويستفاد من كلاميهما ان المعتبر في التعريف الاول للمطلق انما هو الشيوع بالنسبة الى بعض الحصص لا جميعها
كما يعطيه قول اولهما لصدق الاول على اعتق رقبة مؤمنة اذ لولا اعتبار الشيوع بالنسبة الى البعض لم يستقم ذلك ضرورة عدم تحقق
الشيوع بالنسبة الى جميع حصص الجنس ومثله قول ثانيهما لصدقهما على رقبة مؤمنة اللهم الا ان يقال ان الشيوع الملحوظ في رقبة مؤمنة
انما يعتبر بالنسبة الى حصص الرقبة المؤمنة فيتحقق الشيوع في جميعها لا بالنسبة الى حصص الرقبة حتى يكون الشيوع في بعضها هذا واما على ما ذكرناه
من اعتبار الشيوع في جميع حصص الجنس فيكون التعريف الثاني للمطلق مساويا للتعريف الاول لانه كما لا يصدق على مثل رقبة مؤمنة انه لم
يخرج من الشياع كذلك لا يصدق عليه انه دال على شائع في جميع حصص جنسه بالمعنى الذي ذكرناه والتعريف الثاني للمقيد مباينا للتعريف
الاول للمطلق لانه يصدق على مثل رقبة مؤمنة وهذا الرجل انه اخرج عن الشياع ولا يصدق على شيء منها انه شائع في جنسه بالمعنى الذي
ذكرنا ويصدق على مثل رقبة انه يدل على شائع في جنسه ولا يصدق عليه انه اخرج عن شياع وليعلم ان من عرف المطلق بما دل على الماهية لم
يعرف المقيد بما يقابله وكذا من عرف المقيد بانه ما اخرج من شياع لم يعرف المطلق بما يقابله وان النسبة بين كل من تعريف المطلق
وما يقابله من تعريف المقيد هو التباين الكلي كما في قولهم ما دل على شائع في جنسه وقولهم ما دل لا على شائع في جنسه وقد اتضح ان الحد
المذكور للمطلق لا يخلو شيء منها من خلل لعدم وفائها بافادة معرفة المعرف بل المعرف بالفتح بحسب الاصطلاح معروف والمعرف بالكسر لا
ينطبق عليه فالحد [illegible] اما افساد الحد الاول للمطلق فلاختصاصه بالصدق على ما دل على الفرد المنتشر وخروج منه اسم
الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس مما يدل على الماهية مع ان جميع ذلك مما يطلق عليه انه مطلق في الاصطلاح ويجرى عليه احكام المطلق
في الموارد المعهودة فلا وجه لخروجها واما ما قيل من ان الطبايع لما كانت غير صالحة لتعلق الاحكام الشرعية وليست
متعلقاتها الا الافراد لم يكن بد من جعل المطلق عبارة عن الفرد المنتشر دون غيره ففيه اولا ان الطبايع مما يصح تعلق الاحكام بها كما
عرفت في محله وثانيا انه بعد التسليم لا يستلزم التصرف في الموضوع وجعل المطلق عبارة عما دل على الفرد المنتشر فيتصرف في الحكم
بان يقال مثلا ان غاية الحكم لما كانت هي المتعلق بالفرد كان المراد به ما يتعلق بافراد المطلق الذي هو الكلي فيكون المراد بالمطلق الكلي
وبالحكم الحكم المتعلق بفرد ذلك المطلق واما افساد الحد الثاني للمطلق وهو ما لم يخرج من الشياع فلصدقه على جميع ما عدا المطلق من المقيد

من الاعلام

من الاعلام والعمومات والمبهمات وغيرها واما افساد تعريفه بالماهية فلعدم صدقه على ما دل على الفرد المنتشر وحينئذ فلا يبقى ما يليق بافادة
معرفته الا الاولى احالته الى العرف لغة وعرفا بحسبه وان شئت ان تاتى بجامع لما يطلق عليه المطلق قلنا هو ما ارسل عنانه فيشمل الماهية والفرد
المنتشر ويخرج ما عداهما من الاعلام والعمومات وغيرها لعدم الارسال ضرورة اختصاص الاولى بالاشخاص واستغراق الثانية لجميع الافراد ونفى
عليها غيرها وان شئت اوضح من ذلك قلنا ان المطلق عبارة عما دل على الماهية وما دل على الفرد المنتشر ويشمل الماهية اسم الجنس وعلم الجنس
والمعرف بلام الجنس ويشمل قسميها النكرة والمعهود الذهني لكن يبقى خروج الاطلاق الاحوالي الحاصل الكثير عن افراد الكلام الذي اسنده
في الادلة العقلية فليشتبه ما يدل على الماهية وما يدل على الفرد المنتشر لكون الادلة العقلية هي الهيئة المركبة على قول والمجرد عن القيد على التحقيق
ولا يتصف شيء منهما بالوصف المذكور لكن بالجامع المذكور الذي هو ما ارسل عنانه على ما هو معنى المطلق لغة وعرفا سالم عما يرد عليه فالاولى
احالة البيان الى مفهوم المطلق لغة وعرفا كما عرفته وعلى هذا فيكون المقيد عبارة عن كل ما لم يرسل فيه الارسال كالعلم الشخصي والعمومات
والمبهمات والمطلق المقيد مثل رقبة مؤمنة وغيرها والمراد بلفظ المقيد ما يعم ما كان مطلقا ثم قيد وما كان مقيدا بحسب اصل الوضع كالى يوم
ضيق هم التركيبية [illegible] من اول الامر ونظير ذلك المبين مقابل المجمل اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الكلام في هذا المقام
يقع في امور **الامر الاول** ان المطلق على ما اشرنا اليه ينقسم الى اقسام **احدها** ما دل على الفرد المنتشر وهذا هو الذي يقع في
تلو الاوامر غالبا وان كان قد يراد به جزئي معين عند المخاطب مثل امر الطبيب المريض في اول الامر بشرب دواء **ثانيها** ما دل على الماهية وهذا
هو الذي يفيد العموم الاصولي الشمولي اذا علق عليه حكم ليس من قبيل الاحكام الطلبية كما في مثل احل الله البيع وربما افاد ذلك اذا وقع
في حيز الاوامر الندبية كما قيل **ثالثها** ما هو مطلق بحسب الاحوال **الامر الثاني** في بيان ان تقييد المطلق هل يصير مجازا ام لا
فنقول انهم اختلفوا في ذلك وتوضيح هذا المقام يحتاج الى تحرير مقدمتين الاولى ان مرادهم بحقيقة المطلق لان وضعها وضع لمعنى مطلق حتى يكون
حقيقة ام وضع للفرد الملحوظ بوصف الشيوع والانتشار او الماهية المعتبرة بوصف الاطلاق فيؤل النزاع هنا الى النزاع في الوضع
الثاني ان مرادهم بتقييد [illegible] ان من المسلم عندهم ان المطلق اذا استعمل في المقيد واريد الخصوصية من اللفظ كان مجازا
فقط ولهذا ان المطلقات المقيدة الواقعة في كلمات الشارع هل هي مما يندرج تحت تلك القضية المسلمة حتى يكون مجازا ام لا حتى
يكون من قبيل الحقائق وعلى هذا لا يكون القول بوضع المطلق لمعنى الماهية او الفرد لا بشرط مقرا وقائلا ويرجع النزاع الى ان استعماله في المقيد
هل هو على سبيل الخصوصية بمعنى ان المراد من لفظ المطلق انما هو المقيد ولفظ المقيد قرينة على ذلك ام ليس كذلك بل المراد من المطلق معناه
وما دل الا يختص كل منهما [illegible] بالتحرير الاول وقصدهم اليه امور احدها تصريح جماعة منهم بان ورود المطلق في مقام حكم
بمعنى كونه في مقام بيان الشرعية من دون نظر الى شيوع الحكم في جميع الافراد وسرايته فيها خلاف ظاهر اللفظ فلا يحمل عليه الا
لقرينة ولو كانت حقيقة في المعنى المرسل لكان اللازم القول بالعكس ثانيها ان جماعة منهم قالوا بان المطلق يفيد العموم على وجه البدل
في بعض الموارد وعلى نحو الشمول في بعضها من دون استناد في ذلك الحكم الى انضمام دليل الحكمة ولا بد وان يكون [illegible] الى السر
المسلمة في وضع اللفظ وذلك يعطي ان هؤلاء الجماعة يعتبرون الانتشار والاطلاق في وضع اللفظ وهم انهم امرون فقالوا ان

عموم المطلقات انما هو من باب الحكمة ولا يكون اللفظ الا موضوعاً للمعنى المهمل فيستلزم العموم وعند انضمام دليل الحكمة على ذلك يتم الدلالة
على العموم وان شئت صدق هذا المقال فتأمل كلام صاحب المعالم ره فانه قال في خاتمة المبحث عن حال المفرد المعرف باللام افادته مهملة حيث علمت
ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقاً فاعلم ان القرينة الحالية
قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم انفاً وحينئذ فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع
من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فيتعين في هذا
كلية ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم اره تعين لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره نفسه فانه قال في اثر هذا المبحث
ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدرت من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك انتهى فعدم تنبيه القدماء بدليل الحكمة مع
كونهم متمسكين بذيل الاطلاق في المطلقات يعطي انهم يرون استناده الى الوضع اذ لا يخرج الدلالة اللفظية عن الوضع والقرينة فاذا انتفى الثاني
تعين الاول والعجب من سلطان العلماء حيث اورد على ما حكيناه عن صاحب المعالم ره بما يعطي ان افادة المفرد المعرف باللام العموم انما هو
من باب السراية مع انه بنى في باب المطلق والمقيد على ان افادة المطلق للعموم البدلي او الشمولي انما هي من باب الحكمة قال ره في ذيل قول
صاحب المعالم ره كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر الخ لا يخفى انه يمكن ان يدعى ان العموم في امثالها
ناشئ من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي بحيث توجد بوجود الحكم لا من وضع اللام فان اللام يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر
الفرق بينه وبين المفرد المنون المنكر فتأمل انتهى ثم انه قد تعرض في كلماتهم لحال دلالة المطلق على الانتشار هل هو من باب التضمن او الالتزام
فذهب جملة منهم الى ان دلالته على ذلك من قبيل الاخير وظاهر ان الالتزام اللفظي لا بد فيه من كون التقييد معتبراً في الوضع والا كان التقييد
خارجاً كما عرفت في باب المفاهيم ومنع من كونها من باب الالتزام جماعة فيكون من باب القرينة وهذا النزاع ينطبق على النزاع بالتحرير المذكور
ويشهد بالتحرير الثاني ما ذكره الفاضل القمي ره في مقام دفع ما حكاه عن سلطان العلماء ره بقوله وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم انما هو
على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب التعيين مقصوداً منه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين في الواقع
او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء كما في قوله اعتق رقبة فيتمكن الامتثال حين ذكر لفظ
المطلق وارادة المعين الواقعي مجازاً فيها نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع
وموضع البحث ليس من هذا القبيل فلا فرق استعمال المطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه وان لم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي
النظر ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد ظهور القرينة ثم قسم المطلق على قسمين ما يقصد التعيين من لفظه بالاصالة وما يكون ارادة التعيين
هناك بالعرض وجعل الاول مجازاً والثاني حقيقة كما صرح به في غير موضع من كتابه ووجه شهادته بما ذكرنا واضح فانه ساق الكلام
في كلام سلطان العلماء ره في تمييز الاستعمالات وافادات المطلقات الواقعة في كلام الشارع مما قصد فيه التعيين والخصوصية من اللفظ

اذ التعيين هو المقصود بالذات فلا محالة لا ريب ان ذلك ينبئ عن ان محل النزاع انما هو من تلك المطلقات يجب الاستعمال هذا ولا بد من ابرام
البحث في كل من التحريرين بعون الله فنقول اما التحرير الاول فالمناسب لتحرير الحال فيه ان يلاحظ كل من الاقسام الثلاثة للمطلق فيتم
الكلام عليه فنقول اما القسم الاول وهو ما دل على الفرد المنتشر ففيه اقوال ثلثة احدها انه مجاز لكونه موضوعاً للمعنى
اعتبر فيه الانتشار فمعنى رجل بالتنوين واحد غير معين شايع في افراد الجنس يحتمل الكل منها على البدل بحسب الوضع فلو اخرج عن الشيوع
والانتشار بانضمام التقييد به كما في قولك اعتق رقبة مؤمنة او استعمل في واحد معين غير ماخوذ فيه التعيين والانتشار فعدم التعيين
صار مجازاً وعزي هذا القول الى الاكثر وفي محكي النهاية كلام ثانيها ما نسب الى سلطان العلماء من انه حقيقة لانه موضوع للواحد المهمل
غير ماخوذ فيه اعتبار التعيين وعدمه صالح للامرين فمعنى رجل فرد من الرجل وهذا المعنى كما تراه غير ماخوذ فيه شرط الانتشار والاشتراط عدم
الانتشار فلو قيد بقيد كما في المثال المذكور او سرى اليه نحو من التعيين كما في قولك جاءني رجل مما هو معين في نظر المتكلم لم يصر مجازاً
لبقاء ذلك المعنى المهمل على حاله دون تغيير ومحل النزاع بين ارباب القولين انما عند ارادة المعين او المقيد انما هو من حيث كون
استعمال اللفظ المطلق حقيقة او مجازاً انما هو مع الوحدة المقيد بالخصوصية بنفس اللفظ وان كان معيناً في نظر المتكلم فلو قصد الخصوصية من نفس
اللفظ صار مجازاً قطعاً حتى على قول سلطان العلماء ره لكونه موضوعاً للمعنى المهمل وذلك لان ما وضع له لفظ رجل بالتنوين اذا كان
هو مفهوم فرد من الرجل وقد اريد به ذلك لم تكن مستعملاً حينئذ في المفهوم الذي وضعت له فمن اذا اريد بها مفهوم فرد من الرجل ولكن
كان معيناً في نظر المتكلم كان حقيقة عنده ومجازاً عند ارباب القول الاول من جهة انه قد جرد اللفظ عن بعض مفهومه الذي هو
الشيوع والانتشار فالمنازع انما هو في ارادة الخصوصية من الخارج لا من اللفظ ثالثها ما ذهب اليه بعض اكابر ثاني العلماء ره فاختار التفصيل
من التفصيل بين المقيد بالمتصل والمقيد بالمنفصل بكونه حقيقة في الاول ومجازاً في الثاني وهو انما مبني على كون المطلق موضوعاً
لما كان متصفاً بالشيوع والانتشار لكن مع القول بوضع افراد الهيئة التركيبية او على دعوى كون المراد من لفظ المطلق معناه ومن القيد
المتصل به الخصوصية لصلاحيته لذلك فيكونان من قبيل الدالين والمدلولين والحق ما ذهب اليه سلطان العلماء ره من ان المطلق
اذا استعمل في المقيد كان حقيقة من دون فرق بين المقيد بالمتصل والمقيد بالمنفصل وتحقيق المقام يتوقف على التعرض لامرين
احدهما ان المقيد بالمتصل حقيقة والدليل عليه انه لا ريب في ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو استعمالها في معانيها التركيبية
وانكار بعضهم لذلك نظراً الى ان الاسماء المعدودة ليست من قبيل المركبات مما لا يصغى اليه ضرورة انها اما من قبيل المبتدأ
الذي حذف خبره او الخبر الذي حذف مبتدؤه على حسب مقتضى المقامات وعلى هذا فالواضع كما وضع المطلق وضع الصفة لتقييد
الموصوف وتقليل اشتراكه فهو حقيقة في ذلك وان كان قد يستعمل للتوضيح والتعظيم والتحقير والترحم ونحو ذلك مجازاً ومعنى وضع
الواضع الصفة لتقليل شيوع موصوفها ليس الا عبارة عن وضع الموصوف الذي هو المطلق بهذا الوضع لمعنى صالح لعروض التقييد
عليه فالمطلق المقيد بمتصل حقيقة في المعنى المهمل حتى عند من يقول بوضع المطلق لمعنى اخذ فيه الشيوع والانتشار وكونه حقيقة
فيه عنده انما هو بالنظر الى هذا الوضع الثانوي الحاصل للمطلق في ضمن الوضع التركيبي والقائل بوضع المطلق الشايع المنتشر

لا بد له في حكمه بكون المطلق حقيقة في المقيد من الالتزام بعد الوضع فيكون وضعه المنتشر عنه مخصصا بما دام لم يوصف ولم يقيد بشيء من
القيود كما في قولك اعتق رقبة حيث لم توصف الرقبة بوصف وذلك على خلاف مذهب من يقول بوضعه للمهمل فالحاصل في حكمه بكون المطلق
حقيقة في المقيد الى ذلك ولا يتوهم ان ذلك لا يتم على قول من يرى ان الهيئة التركيبية مما ليس له وضع هذا لان انكار وضع التركيبات
من منكره انما هو فيما لم يحدث التركيب معنى جديدا غير حاصل من نفس انضمام المفردات على ما هو محل النزاع في تلك المسألة
ليس ما نحن فيه بعد القول بوضع المطلق المتصف بالشيوع والانتشار من ذلك القبيل الا ان اللازم ح وضع المطلق في ضمن التركيب
لمعنى مهمل صالح لصيرورته معروضا للقيد وهو غير ما يقول بوضع المطلق له اولا من الفرد الغير المعين الماخوذ بوصف الانتشار
فالحاصل ان وضع الواضع الصفة لتقليل شيوع موصوفه يلزم بينا وضع الموصوف لمعنى صالح لذلك والا لزم التناقض بين
الصفة والموصوف فيكون المطلق موضوعا لذلك المعنى الصالح في ضمن ذلك الوضع الثانوي فان قلت وضع الصفة
لتقليل الشيوع لعله مبني على استعمال الموصوف فيما يصلح له مجازا كما في قرائن المجاز المرخص بها من جانب الواضع كما في مثل رايت اسدا
يرمي قلت لا مجال لذلك المقال بعد فرض كون الوضع من قبل الواضع وفرض انه وضع الصفة لتقليل الموصوف الذي هو المطلق
الى وضع المطلق في ضمن التركيب التوصيفي لمعنى صالح للتقييد وذلك لكون وضع الصفة ح ناظرا الى حال الموصوف بخصوصه وقرائن
المجاز ليست بهذه المثابة لان يرمي مثلا في المثال المذكور قرينة على ارادة المعنى المجازي من لفظ الاسد انما هي باعتبار
معناه المادي الذي لا يصلح ان يثبت لمعناه الحقيقي ووضعه بذلك الاعتبار ليس ناظرا الى كون الاسد قد استعمل في شيء من
المعاني بل انما وضع من دون ملاحظة امر خارج ومن غير اعتبار كونه صارفا فالفرق بين الامرين بين واجاب سيدنا الاستاد
دام مجده بوجه اخر ايضا وهو انه يلزم على ذلك ان يكون جميع المطلقات المستعملة في طي التراكيب مجازات بلا حقيقة اذ ما من
مطلق الا وقد سرى اليه نحو من التقييد بسبب التركيب حتى ان رقبة في مثل قولك اعتق رقبة قد قيدت بتعلق العتق بها والحكم
انه موضوع لما اخذ فيه وصف الانتشار وانه يعود اللفظ مجازا بزوال البعض مما وضع له واستعماله في الباقي ومن البين انه
لا يتحقق الا في ضمن التركيب وان استعماله في ضمنه باقيا على الانتشار الذي اخذ في وضعه مما لا يتصور تحققه فيلزم ان يكون
المطلقات باسرها مجازات بلا حقيقة وذلك يستلزم شيوع المجاز بلا حقيقة لحال الشيوع وبذلك يتم ما هو الخلاف فيه بين اهل العلم
قاطبة وفيه اولا ان مثل اعتق رقبة مما حكم فيه بوجوب عتق الرقبة لا يوجب تجوزا فيها على مذهب من يقول بوضع المطلق
لما اخذ فيه الشيوع والانتشار لان الحكم بوجوب عتق رقبة لا يوجب تقليلا في شيوعها حتى يلزم خروج اللفظ عما وضع له ولا
تقييدا ايضا في الاصطلاح حتى يصح ان يقال انه قد سرى اليه نحو من التقييد ثم نقول ان ما ذكره دام مجده من انه يعود اللفظ مجازا
بزوال البعض مما وضع له واستعماله في الباقي مسلم الا ان كون ما نحن فيه من مصاديق تلك القضية الكلية ممنوع صرح بانه على
مذهب ذلك المدعي يصير معنى المجاز المذكور اعتق فردا من الرقبة متصفا بسارية فيما بين الافراد وثانيا انا لو سلمنا ان مثل ذلك
الحاصل من التركيب في ايقاع وجوب العتق على الرقبة نحو تقييد لكن نمنع كليته ايراث التقييد التجوز على مذهب ذلك المدعي

فلا يوثر

فلا يوثر ذلك التقييد الا اذا استلزم ارتفاع الانتشار واستعمال اللفظ فيما عداه حتى يصير مستعملا في بعض ما وضع له وقد عرفت انتفائه وثالثا
ان بطلان اللازم ممنوع ومجرد عدم الخلاف بين اهل العلم في ندرة المجاز بلا حقيقة لا يوجب حقيقة ما اتفقوا عليه وقد قررنا في باب الاجماع
ان اتفاق جميع العلماء لا حجية فيه الا ان يتضمن الحكم المعصوم ع وانتفاؤه هاهنا معلوم ويزيد لذلك وهنا ان عدم الخلاف في الندرة المدعى
في هذا المقام متفرع من الاقوال الثلاثة الواقعة في المجاز بلا حقيقة من القول بالامتناع والقول بالامكان مع عدم الوقوع والقول
بالوقوع نادرا لا انهم وثانيها ان المقيد بالمنفصل ايضا على حد المقيد بالمتصل في انه حقيقة ويدل على ذلك امور احدها انا
وجدنا المطلق قد استعمل في معان مختلفة فاريد به المعين في مثل جاء رجل وغير المعين اي فردا كان في مثل جئني برجل والمهمل في مثل
قول الطبيب هو امر للمريض لا بد لك من شرب الدواء والمقيد في غيره من سائر المقامات وح فيدور الامر بين الحكم بكون اللفظ حقيقة
في كل منها على وجه الخصوصية حتى يكون مشتركا لفظيا او كونه حقيقة في بعضها مجازا في بعض وكونه موضوعا لما هو القدر المشترك
بينها ومن المقرر في محله ان الامر اذا دار بين الامور الثلثة المذكورة فالحكم بوضعه للقدر المشترك اولى فيحكم بمقتضى القاعدة بكون
المطلق موضوعا للقدر المشترك وهو المعنى المهمل الماخوذ لا بشرط التعيين ولا بشرط عدمه وثانيها ان المتبادر من المطلق عند تجرده
عن القيود والقرينة عما اقترن به من الحدود كما هو الشان في الاختبار من وجود التبادر وعدمه انما هو المعنى المهمل فيكون حقيقة
فيه وثالثها ان من علائم المجاز اطراده بكونه منافرا للطبع الا ان يبلغ درجة الاشتهار ونحن اذا لاحظنا مثل قول الطبيب
للمريض لا بد لك من شرب دواء او المسوق لبيان الحكم على وجه الاجمال لا الافادة انه لا بد له من شرب دواء معين يحتمل كل
فرد من افراد الدواء وجدناه غير منافر للطبع اصلا فدل انتفاء خاصة المجاز على انتفائه بذاته احتج من قال بكونه مجازا في المقيد
مطلقا بان المتبادر منه الشيوع والانتشار فيكون حقيقة في المتصف بذلك ولا ريب ان التقييد يسلبه منه فيكون مستعملا في خلاف
ما وضع له فيصير مجازا او يقال فمنع تبادر ما ذكر وانما المتبادر هو المعنى المهمل الغير المعتبر معه شرط الانتشار وعدمه واما المفصلون
فلهم مسلكان احدهما القول بوضع جديد للهيئة التركيبية فيكون المطلق موضوعا في ضمنها للمعنى المهمل الصالح للتقييد وان كان
قد وضع بنفسه للمعنى المعتبر بشرط الانتشار ويظهر فساده مما بيناه الا انا بعد ما اقمنا الدليل على كون المطلق موضوعا للمعنى الصالح
للقيد لم يبق حاجة الى القول بوضع اخر وثانيهما ان كلا من المطلق والمقيد المتصل به دال على مدلول مختص به فالمطلق كرقبة مثلا
يدل على فرد من الطبيعة منتشر بين الافراد وصفته التي هي لفظة مؤمنة مثلا يدل على اتصافه بالايمان فلم يستعمل رقبة في المقيد
بالايمان على ان يكون لفظة مؤمنة قرينة على المراد حتى يكون مجازا وفيه انه ناشئ من الغفلة لان جعلهما من قبيل الدالين يختص كل
منهما بمدلول وحمل المطلق من قبيل الحقيقة انما يتم على مذهب سلطان العلماء ره من وضعه لمعنى مهمل والا فالتقييد يورث ازالة الشيوع
والانتشار لا محالة فيعود اللفظ مجازا فظهر مما ذكرنا ان الحق هو القول بوضع المطلق لمعنى مهمل فهو حقيقة فيه ولا بد من حمله
عليه حيث تجرد عن القرينة نعم يحمل على العموم عند اقترانه بدليل الحكمة فيكون هو من جملة القرائن الصارفة عن المعنى الحقيقي
ولا بد فيه من حمله عليه حيث امر دائر بين احدهما كون المطلق واردا في مقام البيان وثانيهما تجرده عن التقييد لفظا

ثم ان الامرين قد يتحققان بالوجدان وقد يتحقق احدهما وكلاهما مع عدمه الاصل والاصل الكافل باثبات الامر الاول هو الغلبة يعني
ان الغالب في كلمات المتكلمين خصوصا الشارع ورودها في معرض البيان فيبني الامر في المشكوك على الغالب لافادتها الظن والاصل الكافل
باثبات الامر الثاني هو اصالة عدم التقييد حيث شك في وجوده اذ لو كان التقييد لبان فلا يكون لاشتغال عن انتفاء الامر
الاول او عن انتفاء الامر الثاني فنقول ان كلا من الوجهين مما لا يحتمل فيمكن ان يتوقى ان التقييد المتاخر يكشف عن كون الكلام الاول
مسوقا لمجرد الحكم على وجه الاهمال والكلام المتاخر ابتداء في البيان ويمكن ان يتوقى انه في اول الامر لم يكن بصدد البيان الامر المهمل مثل
مجرد التشريع في كلمات الشارع بل كان مراده بيان المقيد ولكن اخر البيان الذي هو التقييد عن وقت الخطاب لمصلحة داعية الى التاخير
وحيث دعت الحاجة الى ذكر القيد اتى به هذا وعاصرنا اليه واوضحنا القول فيه بتبيين السر في تقديم التقييد على غيره في مبحث
تعارض الاحوال وذلك لانه لا يورث تصرفا في اللفظ ولا تغييرا له عما وضع له فافهم **واما القسم الثاني** وهو ما دل على الماهية
فالحق فيه ان اللفظ موضوع لنفس الماهية المهملة من دون اعتبار شرط الاطلاق وعدمه بل هي مجردة حين الوضع عن كونها الانتشار
ايضا فليس هنا الا الماهية الصرفة وطريق الاحتجاج هو ما عرفته فيما وضع للفرد مرة بالحرف فيكون حقيقة في المقيد مطلقا سواء كان
متصل ام منفصل وكذلك دليل القائل باعتبار الاطلاق في وضع اللفظ وكونه مجازا في المقيد مطلقا مع ما فيه وقبلها دليل المفصل
فلا حاجة الى الاعادة وعن سيدنا الاستاد دام ظله لكون المطلق موضوعا للمعنى المهمل بوجه اخر وهو ان القول بوضعه للمنتشر
ينافي القول بانصراف المطلقات الى الافراد الشائعة ضرورة ان مقتضى اخذ الانتشار والاطلاق في الوضع انما هو سراية الحكم لفظ
المطلق الى كل ما صدق عليه المعنى الموضوع له ويجري اليه ولا شك ان الطبيعة بوصف الاطلاق والفرد الغير المعين الماخوذ بشرط
الانتشار سريان الى الافراد النادرة فلا يبقى لكثرة استعمال اللفظ في جملة من الافراد قوة الصرف عن المعنى الحقيقي في المطلق عندهم
يكون مثل العام فكما ان العام يندرج تحته الافراد النادرة ايضا فكذلك المطلق بعد اخذ الاطلاق والانتشار في وضعه فكيف يفرقون
بين رجل في الاثبات وبينه في حيز النفي مع ان كلا منهما يفيد العموم غاية ما في الباب انه في الاثبات على البدل وفي النفي على وجه
الاستغراق نعم ما كان من الافراد من قبيل الاندر فلا مانع من خروجه عن تحت الاطلاق كما لا مانع من خروجه عن تحت العموم هذا
بخلاف ما اخترناه من وضع المطلق للمعنى المهمل فانه على هذا انما يحمل على العموم حيث لا بيان لشهرة او انصراف بيان فيتعين الافراد
الشائعة فليتمسك بتحقق الانصراف عن بطلان القول بكون الاطلاق والانتشار ماخوذين في وضع المطلق وانت خبير بما فيه
لان اعتبار الانتشار في المطلق لا يوجب عدم قابلية الشهرة للصرف الا ترى ان المجاز المشهور المتداول فيما يلزم عنوان عام شامل
لما اذا كان المعنى المجازي فردا من افراد المعنى الحقيقي او مباينا له ولهذا جعل صاحب المعالم ره صيغة الامر الموضوعة للوجوب
المشهورة عنده في الندب مع كون المعنيين متباينين والقائلون بكون الشهرة صارفة عن المعنى الحقيقي الى المجازي لا يفرقون
بين ما اذا كان المجازي من افراد الحقيقي او مباينا له وهو واضح ومع تقول اذا كانت الشهرة تصلح صارفة عن احد المتباينين
الى الاخر فكيف لا تصلح للصرف عن الطبيعة المنتشرة او الفرد المنتشر الى الفرد الشائع فلا فرق في تحقق قوة الصرف في الشهرة

بين القول

بين القول بوضع المطلق للمهمل وبين القول بوضعه للمنتشر غاية ما في الباب انه على تقدير وضعه للمنتشر يفتقر الى شهرة اقوى منها على تقدير
وضعه للمهمل لما انه في الصرف عن الافراد النادرة لا بد من شهرة اقوى عن الشهرة التي يحتاج اليها في الصرف عن الافراد التي هي من قبيل
الاندر ويؤكد ما ذكرناه انه دام ظله اعترف في ذيل الكلام بان ما كان من الافراد من قبيل الاندر فلا مانع من خروجه عن تحت الاطلاق
كما لا مانع من خروجه عن تحت العموم وجه التاكيد ان خروج الفرد الذي هو اندر عن تحت العام ليس الا لغلبة وشهرة ما علاه
وقد صارت الشهرة صارفة عن الاندر في العام مع كون دلالته على الاستيعاب اقوى من دلالة المطلق على الانتشار على القول
بوضعه له غاية ما في الباب ان الصارف في العام شهرة قوية كما يكشف عن ذلك كون مقابلها الفرد الاندر لا النادر فحينئذ نقول
ان الشهرة كما تصير صارفة للعام مع وضعه للاستيعاب كذلك تصير صارفة للمطلق على القول بوضعه للمنتشر مع كونه دونه في قوة
الدلالة كما اعترف به هو دام ظله واستشهد عليه بتقديم التقييد على التخصيص عند دوران الامر بينهما او كما انه يحتاج في صرف العام
الى شهرة قوية كذلك يحتاج في المطلق على القول بوضعه للمنتشر اليها ومن هنا ظهر وجه الفرق بين رجل في الاثبات وبينه في حيز
النفي وعلم ان مناط الفرق هو كون رجل في الاثبات اضعف دلالة من النفي المفيد للاستيعاب والعموم فلم نفتقر في الاول في الصرف
الا الى ما يسمى الشهرة الصارفة عن الافراد النادرة بخلاف الثاني فانه نفتقر في تحقق الصرف فيه من جهة قوة دلالته الى شهرة
اقوى هي صارفة عن الاندر الافراد فتدبر فالوجه هو الاستناد فيما اخترناه من وضع المطلق للمعنى المهمل الى ما تقدم هذا وقد يويد القول
المنسوب الى الاكثر وهو كون الاطلاق والانتشار ماخوذين في وضع المطلق بانهم اطبقوا على انه يحمل المطلق على المقيد في الاحكام
الطلبية الالزامية عند اتحاد الحكم والموجب وعلى انه لا يحمل على المقيد في الاحكام الوضعية وكذا الندبية عند جماعة فلو قال
احل الله البيع ثم قال احل الكم بيع السلم الحكم بان البيع المحكوم عليه بالحل في الخطاب الاول هو بيع السلم دون غيره وكذا لو امر بزيارة
الحسين عليه السلام ثم امر بزيارته معتسلا فلا يحكم بان المستحب انما هي الزيارة معتسلا دون غيرها المانعة عندهم من اختلاف مراتب
الرجحان الندبي فيحمل كل على شيء من المراتب وهذا ان الحكمان بناء على قول الاكثر بالاعتبار عليه لان الحكم بحل البيع قد سرى
الى ما سرى اليه طبيعة البيع فيكون بيان حل بيع السلم للاهتمام بشانه او لاجل دفع توهم خروجه وكذا الامر الندبي قد سرى
الى كل ما سرى اليه طبيعة الزيارة فلا يكون الامر بالمقيد ثانيا الا لبيان الافضلية واما على مذهبنا من كونه موضوعا للمعنى المهمل
فلا يصح الحمل على العموم الا عند قيام دليل الحكمة المنوط بعدم البيان والمفروض صدور الحكم معلقا بالمقيد فيكون بيانا فيلزم
حمل المطلق على المقيد في المقامين كما يلزم حمله عليه في الاحكام الطلبية الالزامية وهذا الاشكال يتجه على ما اخترناه في بادي الراي
ويدفعه ان دليل الحكمة وهو الحمل على العموم عند ورود المطلق في معرض البيان مع عدم اقترانه بما هو حكم عقلي كبروي
فالعقل لا يحكم الا انه عند عدم البيان يلزم الحمل على العموم واما ان الخطاب الفلاني بيان ام لا فذلك مما لا يتاتى من العقل
فهو موكول الى العرف فكلما استفاد اهل العرف من الخطاب المتعلق بالمقيد النظر الى الخطاب المتعلق بالمطلق وانه البيان له فان كان
لم يصح الحمل على العموم وكلما لم يستفيدوا منه النظر الى المطلق لزم الحمل على العموم وبعد عرض مثل الحكم بحل السلم مما هو من قبيل الاحكام

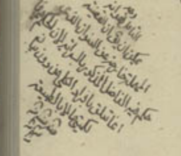
الوضعية على العرف كانهم يفهمون منه النظر الى الامر بالمطلق وانما ساق البيان للامر بالمطلق **واما القسم الثالث** وهو اطلاق
الاصولي فقد قيل فيه انه مستند الى وضع المركب فاللفظ حقيقة فيه لذلك ولكن التحقيق انه لا حاجة الى تجشم ذلك وانه من صفات
الاحكام والاوامر وينشاء ذلك عن عدم ذكر القيد معها كما ان انصرافها الى الوجوب العيني مثلا انما ينشاء من ذلك على ما تقدم ذكره
في محله والدلالة هنا تنشاء من اللفظ والعقل معا فان قوله صل مثلا اذا افاد مجرد طلب الصلوة من دون تقييد بزمان ولا مكان
حكم العقل بانه لو كان هناك للمولى مطلوب آخر زيادة على ذلك من خصوصية زمان او مكان او حال لبينه فليس المامور به الا ما افاده
حاق اللفظ ثم اذا ثبت تقييده بحال دون حال لم يورث ذلك تجوزا في اللفظ كما قلنا نظيره فيما لو قيد الامر بعدله بغير الوجوب التخييري
وقد عرفت تفصيل القول فيه في محله هذا تمام الكلام في الاقسام الثلثة بناء على التحرير الاول وهو كون النزاع راجعا الى الوضع واما
على التحرير الثاني وهو كون النزاع في المطلقات المتعارفة بعد تسليم على كون المطلق قد وضع للمعنى المهمل وانما جعلنا التسليم محل
في هذا القسم مع انه يمكن فرضه باتفاق الجميع على اعتبار الاطلاق والانتشار ماخوذا في وضع اللفظ لانه على ذلك التقدير كان
اللازم القول بمجازيته كلما ثبت العدم الاطلاق والانتشار ولم يكن مجال للنزاع في المطلقات المتعارفة التي قد فرض كونها موضوعة
للمقيد وحاصل المقام انه ان فرض النزاع في غير القسم الثالث بعد فرض تسليم في الوضع وهو المسلم لديهم ان المطلق اذا استعمل في
المقيد على وجه الخصوصية المقصودة من نفس اللفظ صار مجازا حتى عند القائل بوضعه للحقيقة حتى كان محط كلامهم ان المطلقات
المتعارفة قد استعملت في المقيد على وجه الخصوصية المقصودة من اللفظ حتى يكون مجازا او لا بل ان الخصوصية المذكورة حتى تكون
حقائق فيجري فيه الاقوال الثلاثة السابقة من القول بالحقيقة مطلقا والقول بالمجازية كذلك والتفصيل بين المقيد بالمتصل
والمقيد بالمنفصل وهيهنا احتمال رابع يعطيه كلام الفاضل القمي ره وهو ان التعيين ان كان مقصودا من اللفظ بالتبع كان
حقيقة وان كان مقصودا منه بالاصالة كان مجازا وخامس وهو انه ان كان المقيد من قبيل الالفاظ كان المطلق حقيقة لانهما يكون
من قبيل دالين يختص كل منهما بمدلول وان كان المقيد من غيرها كالاجماع والعقل كان المطلق مجازا لانه حينئذ يكون المقصود
بلفظ المطلق هو المقيد ويكون الاجماع والعقل قرينة على كون المراد بالمطلق ذلك وهذا الوجه لا يخلو عن وجاهة
حجة القول بالمجازية مطلقا انا اذا راجعنا العرف وجدنا اهله يفهمون من المطلق ارادة الخصوصية وكون المقيد
قرينة ففي مثل اعتق رقبة مؤمنة لما قيده بالمتصل يستكشفون من ان المتكلم قصد برقبة الرقبة المؤمنة والصفة قرينة على ذلك
واذا كان الحال في المقيد بالمتصل على هذا المنوال ففي المقيد بالمنفصل بطريق اولى **حجة القول** بالحقيقة مطلقا ان لفظ
المطلق يحتمل الامرين وصالح لهما احدهما الاستعمال على وجه الخصوصية المستلزمة للتجوز والاخر الاستعمال لا باعتبار الخصوصية
بل باعتبار كونه فردا من الكلي او نحو ذلك ويلزمه كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه واذا كان المقام دائرا بين الحقيقة والمجاز
فلا ريب ان اصالة الحقيقة تقتضي حمل اللفظ على حقيقته ولا وجه للمجاز **حجة** من فصل بين المقيد بالمتصل والمنفصل
فحكم بالحقيقة في الاول والمجاز في الثاني اما على الاول فلان المطلق وما اقترن به من المقيد من قبيل دالين يختص كل منهما

بمدلول فلا يورث الاقتران تجوزا في المطلق بوجه من الوجوه اصلا وضعا واما على الثاني فلان المقيد بالمنفصل وان كان يحتمل ان يكون هو مع
ما قيد به من المنفصل من قبيل دالين يختص كل منهما بمدلول الا انه يحسب القاعدة الا ان العرف يقتضي بكون المنفصل كاشفا عن ان المراد بلفظ
المطلق تمام ما يفيده هو والمقيد لا انه يفيد معناه والمقيد يفيد معناه المختص به حتى يكونا من قبيل دالين مستقلين وعلى هذا فيكون مجازا
قطعا لانه اريد باللفظ ما لم يكن ملحوظا في وضعه وانت خبير بان ما ذكره في المتصل وان كان وجيها الا ان ما ذكره في المنفصل مما لا يفي باثباته
شاهد مع قيام اصالة الحقيقة في مقام الشك في ارادة الحقيقة والمجاز **حجة** الفاضل القمي ره في حكمه بان الخصوصية ان كانت مما قصده
المتكلم بالاصالة كان اللفظ مجازا وان كانت مما تعلق به غرضه بالتبع كان حقيقة ان ما كان مقصودا بالاصالة لابد وان يكون مقصودا
باللفظ اذ لا اجمال لدعوى ان المتكلم قصد باللفظ ما كان تابعا وترك ما كان متعلق قصده بالاصالة ولابد وان يتعلق الغرض الاصلي
في مسبك اللفظ ومع فرض كون الخصوصية هي المقصودة بالاصالة تكون هي المقصودة من حاق اللفظ ولم يكن موضوعا لها فيكون
مجازا وفيه ان لا ملازمة بين تعلق الغرض بشيء وقصده من حاق اللفظ واستعماله فيه بحيث يصح التعبير بين الامرين عموم من وجه
وكفاك شاهدا بذلك ان الامر بالمقدمة يتعلق غرضه بالاتيان بذي المقدمة ولا يقصده من نفس الخطاب بالمقدمة **حجة** التفصيل
بين ما لو كان المقيد من قبيل الالفاظ وما لو كان من قبيل غيرها كالشهرة والاجماع والعقل انه في القسم الاول لم يرد بالمطلق معناه الموضوع
له وبالمقيد معناه الموضوع له فيكونان من قبيل دالين يختص كل منهما بمدلول واما في الثاني فيكون ذلك الامر الغير اللفظي كاشفا
عن ان المراد بالمطلق هو المقيد ولا يكون هو بنفسه والا فيكون قرينة المجاز فيما اذا قيد المطلق بما اشتهر من افراده بمعونة الشهرة
كما في المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة تكون الشهرة كاشفة عن كون المراد بلفظ المطلق هي الافراد الشائعة لانها صفتها
تفيد اختصاص الحكم بالنسبة الى الخصوص الشائعة بعد ما افاد نفس الخطاب المشتمل على المطلق اثبات الحكم بالنسبة الى مطلق الافراد ولما
لا ينفي ان المراد بالمطلق حينئذ انما هو معناه الاصلي ويكون المقيد حينئذ مصداقا له فيكون مراد المتكلم ان صدقه عليه لان متعلق الا
حينئذ يكون هو نفس المطلق ويبقى خصوص المقيد بغير اثبات والمفروض انه مقصود بالحكم بخصوصه ولا يصلح الشهرة مفيدا للاثبات
فيلزم خلوه عن اثبات متعلق به والمفروض خلافه وقس الحال في الاجماع والعقل فليسا الا كاشفين وهذا الوجه لا يخلو عن وجاهة
الا انه يلزمه هيهنا التزام بكون المطلق مجازا لانه لابد حينئذ من الحكم بمجازية كل مطلق قيد بالاجماع او بالعقل وكل مطلق انصرف الى ما اشتهر
من افراده بمعونة الشهرة كما هو الحال في المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة ويمكن التفصي عن ذلك بانه يمكن ان يكون الشيء متعلق
غرض المتكلم ومركوزا في نظره امرا واستعمال اللفظ فيه بان يكون المستعمل فيه تمام ما هو مركوز في نظره امرا آخر فنقول هيهنا ان المتكلم
وان كان مقصوده خصوص ما اشتهر من افراد المطلق فمقصوده الاصلي الذي هو في نظره انما هو كون العتق متعلقا للمؤمنة لا
انه ذكر عتق الرقبة واستعمل اللفظ فيه من غير قصد الى التقييد من اللفظ وان كان مركوزا في نظره وذلك المقيد الغير اللفظي
كاشف عن متعلق غرض الامر لا عن المعنى الذي استعمل فيه اللفظ ويكفي في وجوب الاطاعة والامتثال تحقق العلم بكون ...
ما هو متعلق غرض الآمر ولا يلزم في ذلك كونه قد استعمل اللفظ فيه اذ ليس اللفظ الا طريقا الى مطلوبه ومع حصوله بكشف

الا ان المنوی عنه لا یبقی داع الی وقوع الاستعمال ولکن الانصاف ان مثل هذا الطریق وان امکن دعواه فی کلام الشارع الا انه مما لا مجال له
فی الخطابات العرفیة لعدم تفطنهم لمثل ذلک من وجه الخطاب فلا بد من ان یریدون الخصوصیة من المطلقات ولم یجد هم الا بنحو
الخصوصیة او لا نم ذلک ان یکون جمیع المطلقات المنصرفة الی الافراد الشایعة الواقعة فی العرف مجازا او کلها یحال الی کشف عن
هیئة الی العقل فلا بد من النقض بوجه آخر فنقول ان الکلی المستعمل فی شیء من خصوصیاته یتصور علی وجهین احدهما ان یراد
الخاص من حیث هو خاص بان یقال رایت انسانا ویراد به خصوص زید من حیث هو ویکون لفظ انسان ح بمنزلة لفظ زید بعینه
فکانه استعمل فی مسماه من دون نظر الی الکلی هو مختبر کلا فیما نحن فیه وثانیهما ان یراد به الخاص لکن لا من حیث هو بل من حیث انطباق
الکلی علیه وکونه مصداق علیه الکلی وینطبق فلو قلت رایت انسانا کان معناه رایت شخصا هو انسان او فردا من افراده وان
عبرت عن ذلک بقولک رایت شخصا منطبقا علیه الانسان ویئول الاول الی الحمل الذاتی لان استعمال اللفظ الموضوع للکلی
فی الفرد انما یکون من باب التجوز بعد ادعاء کونه عین الکلی حتی یصح اطلاق لفظ المعنی الحقیقی علیه کما هو الشان فی کل مجاز
ان العلم یدعی کون المعنی المجازی عین الحقیقی لم یصح الاستعارة لفظه ویلزم هذا الاخیر من الحمل الحمل اما حقیقة او ادعاء الا
کون زید عین الانسان مثلا انما یتم اذا کان کل منهما مساویا للاخر بحیث لا یزید شیء من هذا علی ذلک ولا شیء من ذاک علی هذا او حج
فلیستفاد الحصار ویئول الثانی الی الحمل المتعارفی علی ما عرفت مما بیناه فی معنی المثال وصرح الفاضل القمی ره حیث اصاب فی جعل قسمی
الحقیقة والمجاز هو الحمل الذاتی والحمل المتعارفی وبعد ما عرفت ان الاستعمال علی قسمین فنقول فی وجه النقض ان المطلقات
وان استعملت فی المقید الا ان استعمالها فیه لیس من حیث الخصوصیة والتعیین حتی تکون مجازات وانما هو من حیث الانطباق
فتکون حقایق بل نقول ان استعمال الکلی فی الفرد والمطلق فی المقید علی وجه الخصوص مما لم نظفر له بوجود فی الخارج ووجهه
بان استعمال المطلقات المتعارفة فی المقید لیس بعنوان الخصوصیة المستلزمة للتجوز امران احدهما انه لا ریب ان کثرة الاستعمال
اللفظ فی المعنی المجازی مما یوجب صیرورة اللفظ حقیقة فیه کما عند تادی الزمان الا تری ان الصلوة المستعملة فی الارکان
المخصوصة علی القول باستعمالها فیها مجازا صارت حقیقة فیها فی زمان الصادقین ع ولم تبلغ المطلقات الی حد الحقیقة بان تصیر
حقیقة فی المقید مع توالی الاستعمال من زمن الشارع الی یومنا هذا فلیس علم صیرورة المطلقات حقایق فی الافراد الا من جهة
کون الاستعمال فیها باعتبار الانطباق الذی هو استعمال اللفظ فی معناه الحقیقی حقیقة وثانیهما انه لو کان استعمال المطلقات
فی المقید علی وجه التجوز لزم استعمالها فی الخطابات الشرعیة فی معانی مجازیة متعددة مضافا الی استعمالها فی المعنی الحقیقی
ایضا فیلزم استعمال اللفظ فی مجازات متعددة واستعماله فی المعنی الحقیقی والمجازی ایضا وکل منهما محظور عند الاکثر
بیان الملازمة انه لا اشکال فی وقوع الامر بالصلوة مثلا فی قوله تعالی یا ایها الذین امنوا اقیموا الصلوة وانه غیر مقید بالنسبة
الی من لا یقدر علی اتیانها بقیودها مثل مجرد التکبیر فی صلوة الخوف مثلا ومقید بالنسبة الی غیره لکن مع اختلاف فی
ذلک بالنسبة الی المکلفین الواجدین لجمیع الشرایط او بعضها کالمتمکن من ... من الاکبر والاصغر وفاقد الماء والمریض

باقسام

باقسامه وغیر ذلک فح القول باستعمال المطلق فی المقید علی وجه الخصوصیة المستلزمة للتجوز یلزم الجمع بین المجازات مع لزوم عدم التقیید
بالنسبة الی من لم یتمکن من شیء منها یلزم ارادة المعنی الحقیقی ایضا فیلزم الجمع بینهما ایضا واما علی القول باستعمالها فی الطبیعة فلا یلزم شیء
من ذلک واستعمالها فی معنی مجازی عام هو الطبیعة المهملة علی طریقة الاکثر ویجب تعدد الخصوصیة ... المفروض ولا
القائلین بکون الاستعمال علی وجه الخصوصیة من هذا الاشکال فقد تحصل من جمیع ما ذکرنا ان المطلق حقیقة فی المقید علی کل من
تحریر النزاع اللذین هما الوضع والاستعمال **الامر الثالث** انه لا اختلاف بینهم فی انه لا بد من حمل المطلق علی العموم اذا ورد
فی مقام البیان وانما اختلفوا فی وجهه ولهم فیه اقوال احدها انه من باب السرایة وثانیها انه من جهة الدلالة العرفیة وثالثها
انه من باب الحکمة اما القول الاول فهو للسلطان الذی صرح به الفاضل القمی ره وحکی عن شریف العلماء ره وجماعة ممن تاخر عنه ونسبه بعض
الی المحقق البهبهانی ره ومن تقدم علی المحقق ره ولعل وجهه انهم لم یتمسکوا بالدلیل الحکمة الذی لا یعرف عمن تقدم علیه
ره مع انهم یتمسکون بالعموم الحکم ولکنه اعم من المطلوب لاحتمال استنادهم فی ذلک علی الوضع او الی دلیل الحکمة وان لم یصرحوا به
انما کان امرا مرکوزا فی اذهانهم فلا یتعین ارادتهم الاستناد الی السرایة وکیف کان فحجة هذا القول ما اشار الیه الفاضل
فی بحث المفرد المحلی باللام حاله ره اعلم انا وان ذهبنا الی ان اللفظ لا یدل علی العموم لکنه لازم ما اخترناه من کونه حقیقة فی
تعریف الجنس ان الحکم اذا تعلق بالطبیعة من حیث هی والمفروض انها لا تنفک عن شیء من افرادها فیثبت الحکم لکل من افرادها
والقول بان الطبایع انما تصیر متعلقة للاحکام باعتبار وجودها کلام ظاهری بل الطبایع بنفسها تصیر متعلقة للاحکام
ومتصفة بالحسن والقبح انتهی ما اهمنا ذکره من کلامه وتحریره ان اللفظ موضوع للماهیة وان الحکم المذکور فی القضیة التی هی موضوعها
عارض لها فیحصل ح صغری وتتولد نتیجة کبری کلیة قیاس علی هیئة اول الاشکال فیقال ان الحکم عارض للماهیة وکل عارض
للماهیة عارض لکل فرد من افرادها فینتج ان الحکم عارض لکل فرد من افرادها وذلک هو المقصود بالسرایة واورد علیه بعض
من تاخر بان کلیة الکبری ممنوعة وسند المنع امور احدها وجود القضایا الطبیعیة کقولهم الانسان نوع والحیوان جنس
معلوم ان النوعیة والجنسیة انما تعرضان الطبیعة باعتبار وجودها الذهنی ولا تسری الی الفرد لعدم امکان اتصافه بهما
ثانیها انا نجد ان الطبیعة المامور بها انما عرضها الوجوب العینی ولیس هو عارضا لکل من الافراد بل العارض لها انما هو الوجوب
التخییری ومن هذا القبیل جمیع الطبایع الواقعة فی حیز الاوامر ثالثها ان من البین والمصرح به ان من جملة القضایا المهملة
التی هی عبارة عما یکون الموضوع فیه کلیا لکن تعلق الحکم فیه بافراده من دون بیان کمیتها کقولنا الانسان فی خسر وقولنا
الانسان لیس فی خسر ولهذا قالوا ان المهملة فی قوة الجزئیة وعلی هذا فالخسر عارض لطبیعة الانسان ولیس ساریا فی جمیع افراده
ولا یتم الحکم بالسریان فی الجمیع فی مثالنا المذکور الا بان یقال ان الالفاظ المطلقة ... فی وضع لفظ الانسان لمسماه وهو نوع
فتر رابعها ما وقع فیه المحلی بلام الحقیقة موضوعا کقولهم الرجل خیر من المرأة وانما افردناه بالذکر لان الحکم فیه لیس علی
الذهنی حتی یکون من القضایا الطبیعیة ولا علی افراد الکلی حتی یکون من القضایا المهملة وانما المقصود خیریة احدی الطبیعتین بالنسبة



الى الافراد نحو اصلها اطلاقات الكتاب والسنة الواردة في حق شيء من الاحكام التكليفية الواردة لبيان الحرمة والشرع كامرهم بعض الاوامر كقوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهذا غير الثاني لان ذلك في الاوامر الواردة في مقام التفصيل وجهة النقض اعامها عدم سراية العين
واما جهته هيهنا فهي كون اصل الخطاب مسوقا للبيان مترو عنه الوضوح في الجملة مع تعلق الغرض ببيان التفصيل في خطاب اخر سابق او لاحق
انه معترف بان تعليق الحكم بالطبيعة في مقام الاخبار لا يفيد العموم في الافراد كما في مثل قولهم جاء رجل واما القول الثاني فهو لبعض
من تاخر عن الفاضل المذكور ممن تعبد بحفظه في كثير من المسائل والمباحث وانتقض بعدها الدليل الذي استند اليه بعد ان
وافقه على الحكم بالسراية الى الاستناد فيه الى العرف واكد بان الغالب في المطلقات لما كان هو ارادة العموم منها فلو حكم كان حكم المشكوك
فيه منها من حيث ارادة العموم وعدمها حكم الغالب **واما القول الثالث** فهو للمحقق ره وصاحب المعالم ره ونظيره اختياره عن السيد
الثاني في جملة من كلامه في الكتاب قال المحقق ره فيما حكي عنه ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على
الاستغراق لم ينكر ذلك انتهى فقد اشار الى الدليل الحكمة الآتي بيانه بالتفصيل فقال اعلم حيث علمت ان الفرض من نفي دلالة المفرد المعرف
على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية
غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره
ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة لان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا
وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم
فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعمالها في الكتاب والسنة فتعين في هذه كلها ارادة
الجميع وهو معنى العموم ثم قال ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق ره ثم ذكر العبارة التي حكيناه عنه فقد اشار الى
مقدمتين لدليل الحكمة الاولى ان الاحكام متعلقة بالافراد دون الحقائق والمهيات لامتناع ارادتها الثانية ان ارادة بعض
غير معين من الافراد عند الامر والمامور ينافي الحكمة ويدل على منافاتها الحكمة وعلى كون مقصوده غير المعين عند الامر والمامور قوله
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع اه يعني انه لا فائدة في ذلك ولو كان مراده غير المعين عند المامور فقط مع تعينه عند الامر كان اللازم
تعليله بلزوم الاغراء بالجهل ثم ان مصنفهم لما وجد ان مجردها بين المقدمتين مما لا يؤدي الى المقصود وهو كون المراد جميع الافراد
لاحتمال ان يكون المراد بعضها معينا عند المتكلم غير معين عند المخاطب زاد هناك مقدمة ثالثة وهي ان ارادة البعض المعين عنده
الغير المعين عند المخاطب موجبة للاغراء بالجهل ولا ريب في قبحه ولعل صاحب المعالم اهمل ذلك لبداهة فساده او انه اراد ببعض
غير معين ما هو كذلك عند المخاطب سواء كان معينا عند المتكلم ام لا فيشمل القسمين وهما مشتركان في وجه الفساد الذي هو
عدم الفائدة في حق المخاطب فيكون قد اشار الى مقدمتين بلفظ جامع وعلى هذا فكر بينهما وكيف كان فيستنتج من المقدمات الثلث
المذكورة امر رابع وهو تعين ارادة الجميع وهو العموم وقد اورد على ما ذكر بوجوه احدها النقض من المقدمة الاولى لجواز
ان يكون متعلق الاحكام نفس الطبايع كما هو مذهب جماعة من المحققين ثانيها المنع من عدم جواز الفصل الى فرد غير معين

النقض

بجواز

بجواز ان تتعلق الغرض بالتخيير بين محتملاته او الفائدة الاخرى المحتملة كما في احل الله بيعا من البيوع في مقام دفع توهم من زعم حرمة جميع البيوع او
حرمتها ما لم يأت المنع من عدم جواز الفصل الى فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب غاية ما في الباب ان يعود الكلام مجملا ولا مانع
من لمدم انحصار فائدة الكلام في البيان بجواز ان يكون فائدة الاجمال لغرض داع اليه ككون التفصيل بعد الاجمال اوقع او غيره كما في قوله عليه السلام
عليكم ان تسألوا وليس علينا ان نجيبكم وليس حال كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم الا كحال كلمات ائمة الرجال في اشتمالها على مجمل ومبين غاية ما
في الباب انه يحتاج الى البيان وتأخيره عن وقت الخطاب لا مانع منه نعم لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة ورد الامر الى غير جواز الخطاب
علم جواز ورابعها ان ما ذكر من دليل الحكمة لا يخلو اما ان يساعد العرف على فهم مؤداه من نفس اللفظ فلا يحتاج اليه وليس
المعتمد في الفهم الا العرف والدلالة اللفظية او لا يساعد على ذلك وح فلا يجوز ان يكون دليل الحكمة قرينة على فهم المراد لان القرينة لا بد وان تكون
مما يتفطن به المخاطب والظاهر ان تلك المقدمات العقلية ككون متعلق الاحكام هي الطبايع او الافراد ونحوه مما لا يتفطن لها اهل العرف المخاطبين
بالخطابات الشرعية الذين هم من قبيل العوام وسكان البوادي خامسها ان ما ذكر من دليل الحكمة بعينه جار في المفرد المنكر والجمع
ايضا فلا وجه لتخصيصه بالمفرد المعرف كما فعله صاحب المعالم هذا ولا يخفى عليك ما في جميع ذلك اما الاول فلا يتجه عليه اولا ان
صاحب المعالم ره ممن ينكر الوجود الكلي الطبيعي ويستحيل كون الطبايع مما تتعلق به الاحكام بناء على مذهبه وتحقيقه ولا يتوجه اليه المؤاخذة
عن عدم تجويز ذلك بعد البناء على ذلك المذهب وثانيا ان المورد بعد جعله متعلق الاحكام هي الطبايع لا بد اما ان تقول انها متعلقات
الاحكام من حيث هي او بشرط الوجود فان قال بالثاني كان عين ما ذكره صاحب المعالم ره لانه اعتبر اشتراط الوجود وان قال بالاول فهو محال
ولم يقل به احد فلا يبقى ايراد على صاحب المعالم واما الثاني فلان الامر بفرد غير معين والتخيير بين محتملاته وان كان يجري الا ان ذلك مما
لا اساس له بكلام صاحب المعالم ره لانه فرض الكلام في مثل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله عم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء
مما هو من قبيل الاحكام الوضعية وما في حكمها ومن البين ان التخيير في مثلها غير معقول كما اشار هو اليه بقوله اذ لا معنى لتحليل بيع
من البيوع اه وذلك لاستلزام اللغو المستنكر من الحكيم وان احتمال كون المراد من الخطاب بيان حكم فرد ما في مقابل توهم ثبوت الحكم لجميع
الافراد مما لا يلتفت اليه في الخطابات المتعارفة ولو كان المراد ذلك كان اللازم التصريح به واما الثالث فلانه وان كان في حد ذاته
حقا الا انه لا يتم فيما نحن فيه لان المورد بنفسه معترف بان الغالب انما هو صدور الكلام في معرض البيان فاذا شك في شيء من
المراد فلا بد وان يلحق بالغالب فلا يبقى وجه لحمله على ما يعتريه الاجمال واما الرابع فلان اهل العرف وان كانوا لا يفهمون العموم من نفس اللفظ
ولا يساعد فهمهم عليه الا انهم متفطنون بدليل الحكمة وفي ما ... لكونهم عاموا بتلك الدليل ولا بيان تلك المقدمات والاحتيج في
ذلك الى ان الدليل المذكور وان كان عقليا الا انه عقلي بديهي لا نظري حتى لا يقتدر العوام على ادراكه فهو مركوز في اذهانهم على وجه
الاجمال وان لم يتمكنوا من بيانه التفصيلي وليس ذلك لعدم النظر الا ترى انهم يعلمون باصل البراهين عن اقتضاء فطرتهم وليسوا
مقتدرين على تفصيل مباديه وبيان مبناه وهو ظاهر ولذلك ترى الصبيان وادنى اهل التمييز يفهمون العموم واما الخامس فلانا
نلتزم بجواز افادة المفرد والجمع المنكرين العموم عند تحقق ما ذكر في المفرد من المقدمات اللازمة في دليل الحكمة ولا ضير فيه والا يحتاج

قد حكي الايراد الثالث وتعيين الرجوع الاقرب عن المحقق البهبهاني ره منه

الاول على كالافادة فرد غير معين والثاني على ارادة الجمع ولكن لم يعهد وقوعهما في الخطابات الشرعية في الموقع الذي وجدنا وقوع المفرد المعرف فيه بان يقول مثلا احل الله بيعا او بيوعا لانعم لا اعم من الوقوع في حيز الطلب اين هو من مجرى دليل الحكمة وحاول بعض ما قاله صاحب المعالم ره في حكم الافراد ان متعلقات الاحكام لو كانت هي الطبايع لم يتم الحكم بانصراف المطلق الى الافراد الشائعة لعدم انفكاك الطبيعة عن شيء من افرادها ولو كانت في غاية الندرة بخلاف ما لو كانت هي الافراد فان الشائعة منها تخطر في الذهن دون النادرة ولا غيرهم وقد تنبه الفاضل القمي ره لهذا الاشكال حيث قال في مبحث النكرة الواقعة في سياق النفي في مقام بيان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان العموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي هي مثلا والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بميزان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بميزان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة ثم حكى القول بعدم شمول العام للافراد النادرة ثم استقرب عدم شمول المطلق للافراد النادرة وعدم شمول العام للافراد التي هي في غاية الندرة وان كان شاملا للافراد النادرة التي لم تبلغ تلك الغاية ثم قال ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها فيشمل الافراد النادرة الا ان يقال ان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتامل لئلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا انتهى وحاصله ان تعليق الحكم على الطبيعة وان كان مقتضاه سرايته الى جميع افرادها الا ان الحكم في انظار اهل العرف لما كان في الغالب متعلقا بالطبيعة من حيث الوجود صح دعوى الانصراف من هذه الجهة وهي لا تنافي دعوى كون متعلقات الاحكام في الواقع هي الطبايع من حيث هي والانصاف ان غلبة الانصراف السالم عن الايهام اقوى شاهد بكون متعلقات الاحكام في الواقع اما الطبايع باعتبار الوجود الخارجي او نفس الوجودات الخارجية كما ان كون كاشفية العرف عن حقيقة ولا داعي الى صرف الامر عن حقيقته وارتكاب التفكيك بين العرف والواقع وقد عرفت ان الحق هو كون متعلقاتها الطبايع باعتبار الوجود الخارجي في الواقع وفي نفس الامر ايضا فتلخص من جميع ما ذكرناه ان ما اورد على صاحب المعالم ره من وجوه الايراد غير متجه عليه ثم يرد على المقدمة الثالثة التي ذكرها بعضهم منع كليتها لانه اذا كان الواجب مخيرا وكان الخاطب واجدا لشرائط التكليف المستطيع مثلا من دون تقييده بشرط الاستطاعة لم يكن مانع من ذلك مع انه ذكر الخطاب مطلقا واراده المقيد والسر فيه عدم لزوم الاغراء بالجهل فقد علم من هذا ان اعم المقدمة الثالثة من المقدمات التي اعتبرها الدليل الحكمة وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانتفاء مقدمة من مقدماته فالاولى ان يقرر الدليل المذكور على وجه الحكمة المعتبرة عند اهل العرف جريا على ما استقر عليه بناؤهم فنقول في تقريره ان متعلقات الاحكام اما هي الطبايع باعتبار الوجود او نفس الافراد الموجودة في الخارج فح لو كان المقصود فردا معينا عند الشارع غير معين عند نالزم الاغراء بالجهل في غالب الموارد وارادة فرد ما خالية عن الفائدة وفي مثل ذلك فقد استقر بناء اهل المحاورة على الحمل على العموم هذا وقد يستدل للقول بقضاء الحمل على العموم على الرواية دون الحكمة بانه لو تم دليل الحكمة لتم

حمل المشترك على جميع معانيه في كلام الحكيم الوارد في مقام البيان عند التجرد عن قرينة التعيين نظرا الى ان ارادة واحد من المعاني غير معين لا فائدة فيها وارادة واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب تستلزم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة جميع المعاني وذلك مما ذكر من دليل الحكمة ولا فرق بين المقامين في جريانه وفيه ان الفرق بين المشترك والمطلق واضح لان الثاني مبين بالذات وانما يعرضه الاجمال العرضي لو اريد فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فمقتضى الحمل به موجود بالذات ما لم يمنع منه مانع وهو الاجمال العرضي وهذا بخلاف المشترك فانه مجمل بالذات ما لم يعرضه البيان بواسطة القرينة وقد عرفت بناء دليل الحكمة على طريقة اهل المحاورة فنقول انه قد استقر بناؤهم على الحمل على العموم فيما كان له مقتضى الحمل في الجملة بخلاف غيره مما هو مجمل بالذات ثم قد يحمل المشترك على جميع المعاني بواسطة القرائن الخارجية مثل ما اذا تعين الجواب للسؤال عند ترك الاستفصال وفيه تامل هذا ودقيق في المقام لم ينبغي التنبيه عليه وهو انه لا ريب في اقتضاء دليل الحكمة حمل المطلق على العموم الاصولي الشمولي فيما يليق به من الحمل كما في المفرد المعرف بلام الجنس والمنون بتنوين التمكن وهو مما وقع التصريح به في كلماتهم واما اقتضاؤه العموم البدلي في مثل المنون بتنوين التنكير بان يقال ان حملها عليه ونفي احتمال ارادة فرد معين عند المتكلم مستند الى دليل الحكمة فلم يظهر من كلماتهم ولكن الظاهر انه كذلك بقول ان رفع احتمال الارادة المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب وحصول الامتثال باي فرد كان لا يتم الا بما عرفت ويظهر من الفاضل القمي ره في مبحث الجمع المنكر ان حمل النكرة على العموم البدلي انما هو بواسطة اصالة البراءة عن الزايد بعد البيان ولعل من الافراد واورد عليه بان شيئا من ادلة الفقاهة لا يصلح لان يصير متمما للدليل الاجتهادي حتى يصح ان يقال ان افادة العموم انما هو بواسطته

الامر الرابع

ان الخطاب المتعلق بالمطلق كما يثبت حكم المطلق لكل فرد من افراده وفي حكمه غيره من الخطابات واخذ العنوان في خصوص المطلق اعتبار لكون الانعقاد المبحث له ولكون الاكثر الخطابات الشرعية من قبيل الاطلاقات فلا فرق فيما ذكر بين اللوازم المساوية التي لا تنفك عن ملزومها واللوازم الغالبة التي يتفق انفكاكها نادرا فمثال الاول ما لو سئل عن رجل صلى في لباس مصلوب فيه شيء من فضلات الكلب الاصغر بين برغوث وهو لا يعلم ثم انه علم بذلك بعد الصلوة فاجاب بالحكم بصحتها فانه يستفيد من ذلك ان استصحاب فضلات غير ما كول اللحم من الحيوان غير قادح في صحة الصلوة نظرا الى ان الانصاف بكونه غير ما كول مما هو لازم الكلب غير مفارق ومثال الثاني ما لو قال ان سؤر الهرة طاهر ويستفيد من ذلك ان ميتتها ايضا طاهر لكون الغالب عدم خلو فيها من النجاسة فاذا حكم بطهارة سؤرها دل على ان النجاسة العرضية لا تؤثر في نجاسته كما انه لا نجاسة هناك ذاتية ولا يكون علم تاثير النجاسة العرضية الا بكون الغيبة مما يرفعها شرعا بمعنى ان غيبة الحيوان مطهرة له وما ذكر من القاعدة باب واسع يتفرع عليه فروع كثيرة في الفقه منها الحكم بطهارة يد غاسل النجس لظهورها بالغسل مرتين مثلا بالتبعية ومنها الحكم بطهارة الالات بالحكم بطهر العصير العنبي بذهاب ثلثيه وكذا يد المزاول ولباسه ومنها الحكم بطهارة حافة البئر والات النزح ويد النازح بالحكم بطهر البئر بالنقل الشرعي ومنها استفادة طهارة يد غاسل الميت والساجة التي يغسل عليها من الحكم بطهره بعد تمام الاغسال الثلثة

الامر الخامس

انك قد عرفت فيما مضى من كلماتنا ان حمل المطلق على العموم من باب الحكمة يتوقف على مقدمتين احديهما ورود الخطاب في مقام البيان والاخرى عدم اقترانه بالبيان ومع انتفاء شيء

مهما يمتنع الحمل على العموم فاذا ورد الخطاب في مقام حكم اخر انتفت المقدمة الاولى وهي وروده في مقام البيان واذا ورد عقيب ذكر البيان انتفت
المقدمة الثانية فلا يحمل على العموم ايضا بل يتبع البيان فلا بد من التكلم هنا في جهتين احدهما في التعرض لما لو لم يرد المطلق مورد البيان
والثانية الاخرى في بيان ما لو ورد المطلق عقيب البيان

اما الجهة الاولى

فحكمها الانتهاء من حمل المطلق على العموم كما عرفت
الاشارة اليه واصل الموضوع يتبين على وجهين احدهما ان يرد الخطاب بالمطلق لبيان حكم خصوص جهة لا لافادة جميع الجهات كما في قوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام حيث سيق لبيان حليتها من حيث حل لحومها بالذات واما الميتة على حد الكلب والخنزير في حرمة الاكل واما انها اذا
كانت مغصوبة او غيرها كانت او لا فانها نجاسة بعد التذكية فهو غير مسوق لبيانها والتعرض لها كما في قوله تعالى احل لكم الطيبات
المسوق لبيان الحل من جهة كونها الميتة حيث انت فلا ينافي الحرمة لها من جهة الغصب ونحوه وكذا قوله تعالى فكلوا مما امسكن لكم
لبيان ان امساك الكلاب المعلمة للصيد تذكية ولا ينافي ذلك لزوم تطهير العضو الذي امسكه الكلب بفيه من جهة المباشرة بالرطوبة التي
للنجاسة ثانيهما ان يكون ساكتا عن البيان فقط بل يكون للافادة حتى مما هو مجرد التشريع في الخطابات الشرعية فيكون مؤدى قوله تعالى
اقيموا الصلوة مجرد افادة ان الصلوة مشروعة كما في امر الطبيب بشرب الدواء في اول الامر اما الاول فهو في الخطابات الشرعية وغيرها
فوق حد الاحصاء لا فرق في الحكم بعدم جوازه بين القول بمقالة الاكثر وبين القول بمقالة سلطان العلماء من وضع المطلق لمعنى مهمل
ولا تجوز في اللفظ حتى على مذهب الاكثر من كون المطلق موضوعا لما اخذ بشرط الاطلاق والانتشار وذلك لان الفرق بين المقامين
يرجع الى كيفية الحكم على الموضوع فتارة يحكم عليه بالحل مثلا من جهة الطهارة واخرى يحكم عليه بذلك من جهة كونه ملكا له وليس على
شيء من التقديرين تصرف في اللفظ وسوق الكلام لبيان جهة دون اخرى مما هو دائر سائر ولا اختصاص له بالمطلقات بل يجري
في العمومات وغيرها ايضا كما يشهد به بعض الايات المذكورة ولم يخالف في الحمل على طبق ما ذكر من اعتبار خصوص الجهة المسوق
لها الكلام اهل سوق الشرع حيث حكم بطهارة ما امسكه الكلب المعلم وعدم لزوم غسل الذي عضه الكلب تمسكا باطلاق الاية المذكورة
وقد عرفت دفعه فانها انما سيقت لبيان حال التذكية لا الطهارة فلا تفيد مدعاه واما الثاني فهو وان لم ينبه له من تقدم على
شريف العلماء فانهم يتمسكون باطلاق الخطابات اما في غير العبادات مطلقا واما فيها فعلى مذهب من يقول بوضعها للاعم دون
مذهب من يقول بوضعها للصحيح لكونها من قبيل المجمل لا المطلق ولكثرة ما بني على انه مسوق لبيان حكم اخر هو افادة مجرد
التشريع فبعيد ان يراد بمثل قوله تعالى اقيموا الصلوة على القول بالاعم كما هو المقدر الاطلاق الا من جهة ان يكون كلما اشتغل شرعا
او شرطا من الاجزاء والشرائط الثابتة في الشريعة مخرجا بالدليل الا بكثرة التقييد والتخصيص على ما لا يكاد يحصى وكذا الاطلاقات
الواردة في غير العبادات او هو وجيه وهذا الذي ذكرنا من حكم القسمين انما هو فيما اذا علم سوق الكلام لافادة حكم ام غير بيانا
تام الحكم فعلم سوقه لبيان جهة دون اخرى كما في القسم الاول او علم سوقه لمجرد افادة المشروعية كما في الثاني واما اذا شك
في كون الكلام مسوقا للبيان وعدمه فهل يحض هناك اصل يعول عليه في ازاحة الشك ام لا فنقول اما اذا كان الشك في الجهة
بان علم كونه جهة مقصودة وشك في زيادة عليها من الجهات الاخر او شك في ان الجهة الفلانية مقصودة او جهة اخرى فليس

(marginal note: العقد)

هناك

هناك اصل يعول عليه في تلك الكلية مقصودة لزم التوقف عن الحكم بها وما علم كونه مقصودا الحكم به اذ كان هناك معلوم واما اذا كان الشك
في ان الخطاب هل سيق لحكم المهمل او لبيان العموم فمقتضى الاصل هو الثاني اما على مذهبنا من وضع المطلق لمعنى مهمل فلا استقرائه
الغالب في الكلام ان يكون مسوقا للبيان والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما على المنسوب الى الاكثر من وضعه لما اخذ بشرط الاطلاق
والانتشار فلكونه مجازا في المهمل من حيث فوات جزء الموضوع له وهو الاطلاق والانتشار ومن الظاهر ان اصالة الحقيقة تقتضي حمل
اللفظ على الموضوع له الذي هو الطبيعة السارية في سائر الافراد هذا عند الشك في ارادة المعنى المجازي

واما الجهة الثانية

فالحكم فيها ايضا ان لا يحمل على العموم كما عرفت ومن هذا القبيل المشككات المنصرفة الى الافراد الشائعة لاقترانها بالشهرة التي هي نوع
من البيان لحملها على الافراد الشائعة ولا بد فيها من تحقيق الحال وهو يتوقف على رسم الكلام في مقامات احدها بيان مراتب التشكيك
والانصراف ثانيها بيان سببه من غلبة الاستعمال بمعنى ارادة طائفة من الافراد او غلبة الوجود او غير ذلك ثالثها بيان وجهه
من كونه على وجه الحقيقة او المجاز رابعها ان الانصراف هل هو معتبر فيتبع حكمه ام لا

اما المقام الاول

فتوضيح الكلام
فيه ان مراتب التشكيك بحسب التدقيق والاحتمال العقلي وان كانت مما يبلغ الكثير الا ان المراتب الجامعة لها من حيث اختلاف
الاحكام باختلافها ثلث احدها التشكيك البدوي بان يكون بعض الافراد اظهر من بعض في بادي النظر فيظن في اول
الامر ان ذلك الفرد الاظهر هو المراد دون الطبيعة الكلية الشاملة للقسمين لكن يزول بادنى تامل كظهور الماء في ماء الفرات
في بادي النظر في عرف اهل البلاد الواقعة في شاطئ الفرات لكنه يزول بادنى تامل فلو اتى المامور باحضار الماء في تلك
البلاد بما حضره من ماء دجلة كان ممتثلا قطعا ثانيها التشكيك المفضي الى الاجمال بان يرتقي ظهور طائفة من الافراد عن المرتبة
السابقة من الاشتهار الى حد يتحير المتكلم ان يحمل على الشهرة فيريد تلك الطائفة المشهورة وان يحمل على اصل الحقيقة فيقصد
نفس الطبيعة ويتبع في ذلك القضايا والمقامات الخاصة الجارية بين المتكلم والمخاطب ومن اجل ذلك يسري الاجمال الى الخطاب
من حيث احتمال ارادة الطبيعة او ارادة الافراد الشائعة في حق من كان غائبا عن مجلس الخطاب ثالثها ما بين القدم
بان يرتقي ظهور طائفة من الافراد عن المرتبة الثانية من جهة الاشتهار الى حد يتبين معه عدم ارادة الطبيعة الصادقة
على الافراد الشائعة والنادرة فيحمل اللفظ على الافراد الشائعة دون الطبيعة الكلية والمحكي عن شريف العلماء في مجلس
البحث انه مثل لذلك بالاكل المنهي عنه شرعا في بيت الخلاء فان ظهوره في الاكل المتعارف مانع عن حمله على الطبيعة الصادقة
على ازدراد ما يتخلف من الغذاء في اطراف الاسنان ثم ان احكام هذه المراتب واضحة فانه لا بد من حمل الاخيرة على ارادة
الافراد الشائعة فلا يحمل على ارادة نفس الطبيعة الا بالقرينة على ارادتها وحمل الاولى على ارادة نفس الطبيعة لالحاق التشكيك
البدوي في حكم المتواطي لزوال التشكيك بادنى تامل وحكم الثانية هو الاجمال على ما عرفت لكن بقي شيء وهو ان
المفر الاجمالي يوافق المجاز المشهور في الحكم عند من قال بالاجمال بالنسبة الى الغائب عن مجلس الخطاب وجواز اعتماد المتكلم
على كل من اصالة الحقيقة والشهرة وان قيل فيه غير ذلك من تقديم الحقيقة او المجاز على القول بالاجمال فيه هل تساوي الشهرة

(marginal notes: المذهب — مع)

هنا الشهرة في المجاز المشهور في الرتبة انقص منه فيكفي هنا من الشهرة ما كان اقل مرتبة واضعف قوة على مختار من وضع المطلق
لمعنى مهمل الوجه هو الثاني فلو فرض لزوم ما كان في الدرجة العاشرة مثلا في المجاز المشهور المتعقب لحكم المذكور يكفي ههنا
منها ما كان في الدرجة التاسعة مثلا على مختار من وضع المطلق لمعنى مهمل فاذا بلغت الدرجة العاشرة فهنا صارت سببا للاجمال
معنى المطلق الذي هو الطبيعة المهملة بين العدم والسر في ذلك ان المعنى الحقيقي للمجاز المشهور لم يعتبر مهملا فاصالة الحقيقة
هناك تامة في مقابلة الشهرة ومقاومتها لخلاف ما وضع له المطلق فانه لاهماله ساكت منتظر للبيان واصالة الحقيقة انما
تثبت ذلك التاكيد والشهرة مما هو بيان فيقاومها في المقام السكوت من الشهرة ما هو دون مرتبة من شهرة المجاز المشهور هذا
كله على مذهب من وضعه لمعنى مهمل وكذا الحال على القول المنسوب الى الاكثر فيكفي من الشهرة هنا ما ينتهي باللفظ الى ما دون
حد المجاز المشهور وذلك لاعترافهم بكون الحقيقة هنا اضعف من غيرها من الحقائق فيكفي من الفرد فيها ما لا يكفي في غيرها
ولهذا قدموا التقييد على عمومه عند تعارض الاحوال فان قلت اذا علمت بكون المطلق مهملا ساكتا منتظرا للبيان فلم لا يحكم
بحمل المطلق على المقيد في مثل احل الله البيع واحل الله بيع السلم مما هو من قبيل الاحكام الوضعية وفي مثل ما لو قال
مثلا مما هو من قبيل الاوامر الندبية فان السكوت والاهمال يقتضي قبول البيان بما هو صالح لذلك فما الفرق بين
المقامين حيث تحكم في مقام الانصراف بمقتضى الاهمال ولا تحكم بمقتضاه في مثل المثالين المذكورين قلت الاشكال انما يرد على
مطلق لمعنى مهمل لكن الفرق بين المقامين ان المقيد في مثل المثالين منفصل عن المطلق فاذا قيس الحال بالنسبة الى
المثالين كما هو اللائق بغرض الكلام عليه كان المطلق في حال وروده محكوما عليه بانتفاء قرينة البيان كما هو
اللازم في كل مقام شك في ورود المطلق مورد البيان وذلك الحكم العقلي كما عرفت فيحكم على مثل قوله تعالى احل الله البيع
قبل ورود مثل احل الله بيع السلم بانه قد ورد مورد البيان ثم اذا ورد الخطاب بالمقيد فان علم كونه مبينا احكم بالتقييد وان
علم عدمه او شك في كونه مقيدا لم يبق لمرفوعه الفرق فيبقى المطلق على البيان والحمل على العموم ومثله الحال في الاوامر
الندبية وبذلك يتبين الوجه في عدم حمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية والندبية والحال في المطلقات المنصرفة الى
الافراد الشائعة على خلاف ذلك لان الشهرة للاجمال مقرونة بها وهي صالحة للبيان فيكون ورود المطلقات المذكورة
مقرونا بالبيان فلا يبقى وجه للحمل على العموم **واما المقام الثاني** فتفصيل المقال فيه ان اسباب التشكيك بحسب مقول المطلق على
الاحتمال لا تخلو عن الاولوية والاولوية والشدة والضعف والزيادة والنقصان والكمال وغلبة الوجود والاستعمال
لكن لما كان ما عدا الثلثة الاخيرة من خواص التشكيك المنطقي الذي ما جعلوا مداره على نفس المفهوم لكون ذلك
هو الموافق لغرضهم الذي هو التوصل على ما هو اللائق بذلك الفن وكان مدار التشكيك في الاصول على ظهور دلالة
اللفظ لا على قوة نفس المفهوم لكون ذلك هو الموافق لغرضهم الذي هو التوصل الى فهم الخطابات الشرعية وكان
بين التشكيك المنطقي والاصولي عموم من وجه كما يتضح بكون الوجود مشككا عندهم متواطيا عند الاصوليين لم يعتبر

سببا وهو ما عدا الثلثة الاخيرة فلا جرم انحصر اسباب التشكيك الاصولي بحسب الاحتمال في الثلثة الاخيرة فنقول
ح ان غلبة الاستعمال مما لا ريب في كونه سببا للتشكيك والانصراف وان الكمال مما ليس سببا وان ذهب الى سببيته صاحب الهداية
وصاحب الفصول ره حيث اختار وضع الامر للطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب لكن ذهبا الى انصرافه الى الوجوب
لكونه اكمل مراتب الطلب وذلك لانتقاض سببيته بانه لو كان الامر كذلك كان اللازم انصراف الانسان حيث اطلق الى نبينا ص لكونه اكمل
الافراد ضرورة وامثال ذلك كثيرة واما غلبة الوجود فلم يظهر لنا ما يدل على كونها سببا للانصراف والمسموع من بعض الاساتيد ان الحكم
بكونها سببا للانصراف انما نشأ من الفاضل السبزواري ره وليس في كلام من تقدم عليه تصريح بذلك ولا ايماء اليه فهو مما لا دليل
عليه من العرف ولا شاهد عليه من كلمات القدماء بل كلماتهم على خلافه اذ حيث حكموا بعدم جواز السجود على العقاقير والادوية
المتخذة للدواء لما دل على عدم جواز السجود على المأكول وظاهر ان الكل منها من الافراد النادرة الوجود للاكل فغالب افراد المأكول غيرها
ومع ذلك لم يحكموا بالانصراف اليه وكذا اغلب افراد البول والغائط ما خرج من موضع المعتاد له وما خرج من غيره نادر ومع ذلك
لم يحكموا بكون المحكوم عليه بالنجاسة والنقض للطهارة هو خصوص الخارج من المعتاد للانصراف وامثال ذلك من موارد عدم
اعتبارهم بغلبة الوجود في انصراف المطلقات الى افرادها الغالبية الوجود دون الاستعمال فتلخص من ذلك ان المعتبر
في الانصراف انما هو غلبة الاستعمال بمعنى غلبة الارادة وليس المراد غلبة الاستعمال على وجه الخصوصية حتى ينافي ما ذكرناه
من انا لم نجد استعمال الكلي في الفرد بعنوان الخصوص فترجع الحال فيه الى ان الاحتمالات المستفادة من
كلماتهم في وجه الانصراف خمسة احدها ما ذكره الفاضل القمي ره على وجه الاحتمال وهو كونه على وجه النقل بمعنى انه نقل اللفظ
عن معناه الاصلي الذي هو الطبيعة الى الافراد الشائعة ولازم هذا القول البناء على حكم تعارض العرف واللغة فكل من قال
بتقديم العرف يحكم بحمل المطلق على الافراد الشائعة ومن قال بتقديم اللغة يحمله على ارادة معنى الطبيعة ومن توقف هناك يلزمه
التوقف ههنا ولكن البناء المذكور انما هو فيما لو كان النقل ثابتا في مثل زماننا غير ثابت في زمان الشارع حتى يندرج في
عنوان مسئلة تعارض العرف واللغة ويكون عدم ترجيحهم لحكم البناء على تعارض العرف واللغة ههنا الحاقا على تلك المسئلة من
جهة كون ما ذكر ههنا من حمل المطلق المنصرف الى الافراد الشائعة عليها حكما كبرويا متفرعا على تلك المسئلة او بناء على كون
الحكم بالانصراف ههنا نظرا الى غلبة الوجود وكون الكلام في تلك المسئلة نظرا الى غلبة الاستعمال على ما ذكرنا من الوجهين في دفع
اشكال التناقض بين اتفاقهم ههنا على الحكم بالانصراف وخلافهم هناك في تقديم العرف على اللغة وعكسه في اول الكتاب وهذا
الوجه مدفوع بانه لا يلزم ان يكون استعمال المطلق في الماهية مجازا افتقر الى القرينة ولم يلتزم به احد وليس احتمال النقل ههنا اقوى
في المسئلة وانما ذكره الفاضل المذكور احتمالا او عن قول انما هو من خطأ بعض من تأخر عنه ثانيها الاشتراك بان يكون قد
استعمل في الافراد الشائعة الى ان بلغ حد الحقيقة من دون هجر المعنى الاول الذي هو الطبيعة فساوى الحقيقة الاولوية وهذا
احتمال الانصراف ان يبنى الامر في حمل المطلق على الطبيعة او الافراد الشائعة على ان الشهرة هل تصح قرينة لتعيين احد معاني المشترك

ام الامر الثانى كما هو حقيق الفاضل القمى ره من منعه من كون الشهرة قرينة لتعيين المراد من التوقف فى حمل اللفظ على المجاز وعلى الاول كما
هو المختار وعليه عمل علماء الرجال فى تمييز المشتركات وبناء الفقهاء فى الادلة الشرعية يتعين ارادة الافراد الشايعة وهذا الوجه وفى
بان المشترك اللفظى مما لم نظفر على وجوده ولا المجاز المحقق بحيث يترتب عليه الاحكام لانه انما ينشأ من شهرة استعمال اللفظ الى ان
يفهم منه المعنى مع عدم الالتفات الى الشهرة ومثل هذا لا يتصور بقاؤه على حد الاشتراك فلا بد من بلوغه الى حد النقل بعد يسير
من الاستعمال الا انه لا زيادة قوة الشهرة شيئا فشيئا فلا يقف فى مرتبة الاشتراك تا لمهما كونه من باب المجاز المشهور
حكاه فى الضوابط عن الابد من ثم تصريح بالقائل ثم قال ولا بد من الرجوع الى الاقوال المشتهرة فى المجاز المشهور من تقديم كهذا القائل
او تقديم الحقيقة المرجوحة او الوقف الحق وقال بعض من تاخر كلا من الملزوم واللازم لا وجه له اما الاول فلما عرفت من كون
من كون الشهرة هنا اضعف من شهرة المجاز المشهور نظرا الى كونه موضوعا للمعنى المحل عندنا وكون الحقيقة هنا ثابت فى الفترة على
حد غيرها من الحقائق على ما ق لا الاكثر فلا يكون من ذلك الباب فلو بلغ فى الكثرة الى حد المجاز المشهور صارت المهية مبتنية للعلم
معنا فالى ان رتبة المجاز المشهور بها لا اية قرانه يرتقى فى تعيين من تعدد الاستعمال وتكرره الى حد النقل واما الثانى
فلا اظهر من الوجه الاول لانه بعد فرض كون الشهرة هنا اضعف من شهرة المجاز المشهور لا يكون من ذلك الباب حتى يجرى عليه
لازمه وكيف يصح اجراء لازم المجاز المشهور عليه ولو بلغ الى رتبة المعتبرة فيه صار من بين العلم اقول لا يخفى عليك ان كلام
القائل ليس فيه تعرض لتعيين رتبة شهرة المجاز المشهور وقياس الشهرة فى الافراد الشايعة المطلق عليها وايراده دائم محل
انما يصح لو كان قد تعرض لذلك وليس كذا لانه لم يدع الا ان المطلق صار مجازا مشهورا فى الافراد الشايعة وهذا يصح على كل
من تقديرى من كون الشهرة هنا موازية فى المرتبة للشهرة فى ساير المجازات وكونها دونها وليس الشهرة فى المجاز المشهورة
الا فرد رتبة خاصة قد رها هذا القائل حتى يقال ان استعمال المطلق فى الافراد الشايعة لو بلغ ذلك المبلغ صار ماعداها من
قبيل مبين العلم والحاصل ان كلام القائل ناطق بكون المطلق المذكور مجازا مشهورا ساكت عن ان بلوغه الى رتبة المجاز المشهور
تحقق بحصول الشهرة موازية للشهرة فى ساير المجازات المشهورة وقد يكون اذا سلك الترتيب بانه بلغ ذلك المبلغ باستقرار شهرة
غيره رتبة الى رتبة الشهرة فى ساير المجازات وبهذا البيان يندفع ايراده الاول على القائل كما يندفع به ايراده على صاحب الفصول
الضوابط رح فتدبر رابعها انه من جهة تقارن دالين يحتمل كل منهما بدلا لو لا المطلق موضوع للمعنى المهمل ولا دليل الا على
والشهرة يدل على وجود ذلك المعنى المهمل فى ضمن الفرد الشايع فتكون بيانا له وهذا هو المختار عندنا وتتضح بيانه بالتامل
فيما قدمنا خامسها ان كون الظهر الافراد هو القدر المتيقن صار سببا للانصراف وقالا انه عليه انما هو على وجه الاخذ
بالمتيقن وهذا هو الذى اختاره فاضل القمى ره قال ره فى كلام له فى باب العام والخاص فلتقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق
الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى الافراد الشايعة
بحيث يهجر المعنى الحقيقى والحق فيما دل الاطلاق ان يكون المراد فى كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف

واثبات الحقيقة والعرفية دونه خرط القتاد لانه لم يعتبر ذلك علم الهدى ره وبراعى اصل الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد النادرة واما لم
الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوية بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعانى الشايعة مع بقاء المعنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلى وبعض
الافراد لكن يكون استعماله فى احد المعنيين اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعانى او حصل هناك مجاز مشهور
بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم وضوح الشهرة فى احد معانى المشترك فى ترجيحه ولمعارضة الشهرة
فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان الافراد الشايعة لما كان محقق الاصول على اى تقدير فتعين ارادته وبقى الباقى تحت كونه فرد
ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب شهرته بل لدخوله تحت اللفظ على اى التقديرين انتهى وقد صرح فى ذيل الكلام بكون الحمل
على الافراد الشايعة من باب الاخذ بالمتيقن واورد عليه بعض من تاخر بانه لا يخلو اما ان يكون مراده الاخذ بالمتيقن من حيث كون
الشايع مدلولا للفظ ومرادا منه او يكون مراده الاخذ به لكونه متيقنا من حيث ثبوت الحكم له اما الاول فاندفع بان المفروض الشك فى
كون الافراد الشايعة مرادة بخصوصها دون غيرها او كون المهية الصادقة على النادرة والشايعة هى المرادة على ان الا هية هناك
نظرا الى خصوص شئ من الافراد ولا ريب انهما بالقياس الى دلالة اللفظ متباينان وليس هنا قدر متيقن واما الثانى فلان
ان ثبوت الحكم مما يختلف بحسب الموارد لان الحكم المتعلق بالمطلق لا يخلو اما ان يكون من قبيل غير الاحكام الطلبية كالاباحة او
يكون من قبيلها اما على الاول فلا ريب فى انه اذا شك فى ان الحكم الثابت للمطلق هل هو مختص بالافراد الشايعة او هو جار على
المهية الصادقة على غيرها فالحكم المرافق لاصل الاباحة هو تحققها فى جميع افراد المهية ولا وجه للاخذ بالمتيقن بمعنى حمل الافراد
الشايعة هى المحكوم عليها بالاباحة دون غيرها من الافراد واما على الثانى فهناك صور احديها ان يكون المامور عند توجه
الامر بعتق رقبة مثلا ولعل الغير المؤمنة التى هى الفرد الشايع ح فلا ريب فى ان الرقبة المحكوم عليها بالعتق هل هى المهية او الفرد الشايع
الذى هو المؤمن وكان من شانه انه غير قادر على اتيان الشايع فان كان المراد هو المهية صح امره بالعتق لمكان قدرته على الامتثال وان كان
المراد هو الشايع لم يصح التكليف لعدم قدرته فيرجع الشك فى الارادة بوال امره الى الشك فى التكليف وحكم البراءة فلا يجب عليه عتق غير المؤمنة
ايضا ولا يبقى مجال للاخذ بالمتيقن فى هذه الصورة ثانيتها ان يكون عند توجه الامر اليه متمكنا من الفرد الشايع دون غيره وح يقطع اشتغاله
بالامر الصادق المامور به عليه قطعا ويلزمه عتق المؤمنة من جهة اشتغال الذمة به لا لكونه هو القدر المتيقن اذ المفروض عدم تمكنه من
غير المؤمنة بلا شبهة فحق الرجحى يكون المؤمنة من قبيل المتيقن فانحصار التكليف منع من الحكم بكون المؤمنة من المتيقن ثالثها ان يكون
عند توجه الامر اليه متمكنا من القسمين ثم يزول عنه التمكن من احدهما فيلزمه الاتيان بالامر نظرا الى استصحاب التكليف بالحمل كما هو المشهور
من جوازه وهو الذى يراه الفاضل المذكور وان كان لنا فيه كلام مستوفى فى محله انتهى فيلزمه فى صورة زوال التمكن من الفرد الشايع
الاتيان بغيره بناء على استصحاب الاشتغال الخاص بباب القدر المتيقن رابعها ان يكون متمكنا من القسمين من حين توجه الخطاب
الى حين ارادة الامتثال وح لا مجرى للاخذ بالمتيقن ايضا لان الامر مردد بين كون المكلف به معينا بان يكون
هو الفرد المتعارف وكونه مخيرا فيه بان يكون المكلف به هو المهية الصادقة على المتعارف وغيره وهو مما يجرى عند دوران الامر

بين النقيضين والتخيير الحكم على الثاني فتحصل من ذلك ان حمل المطلق على ارادة الافراد الشائعة وكون المحكوم عليه هي تلك الافراد من باب حمل
المتيقن مما يحتمل اللفظ وهو اعتبار الانصراف وعدمه يحتمل ان يكون طائفة من الافراد شائعة هل يوجب حمل اللفظ
عليها ام لا فتحقيق القول فيه انك قد عرفت ان الشيوع بمعنى غلبة الوجود مما لا عبرة به وانما المعتبر هو غلبة استعمال المطلق فيها بمعنى
ارادتها منه على وجه الانطباق واعتبار الشيوع بهذا المعنى مما لم نطلع فيه على الخلاف سوى السيد ره على ما نسبه اليه الفاضل القمي ره في
ما حكيناه من كلامه في المقام السابق فهو مبني على زعم الفاضل المذكور ره ان المطلق لا بد من حمله على ارادة الطبيعة الصادقة على الافراد
النادرة ايضا وان كان صدقها اكثر استعمالا دون بعض وفساد النسبة ما ذكره الفاضل المذكور ره في الحاشية التي كتبها على الكلام السابق
قال ره صرح بذلك يعني بعدم اعتبار الانصراف الى الافراد المتعارفة السيد المرتضى ره حيث استدل على جواز التطهير عن الخبث بالماء
المضاف بعمومات الغسل ودفع القول بان المطلق ينصرف الى الافراد المتعارفة بانه لو كان كذا لما جاز التطهير بماء النفط والكبريت
ولا ريب في جوازه انتهى ونفى الريب عن جوازه لمكان الاجماع عليه لكن لا يخفى عليك فساد النسبة المذكورة لانه ره في كتاب الصوم
خالف الاكثر في حكمهم بان مفسد الصوم هو الاكل مطلقا حتى لو كان المأكول من قبيل ما لا اعتياد كالخشب والتراب فحكم بان المفسد
له ليس الا الاكل المتعارف الذي هو تناول المأكولات المعتادة نظرا الى ان الاكل المحكوم بافساده مطلق وهو انما ينصرف الى
الافراد الشائعة المتعارفة فلا يكون المفسد الا تلك الافراد واما كلام السيد منه في مسألة ازالة الخبث بالماء المضاف
فهو ناظر الى مسألة اخرى وهي ان العلم بكون شيء من الافراد النادرة قد حكم عليه بما حكم به على المطلق هل يكون دليلا على ان
المراد بالمطلق نفس الطبيعة الصادقة على ذلك الفرد النادر وغيره من الافراد الشائعة والنادرة ام لا فاختار ره في
تلك المسألة القول الاول واستكشف من قيام الاجماع على جواز ازالة الخبث بماء النفط والكبريت عن ان المراد بالغسل
ليس الا مطلق الغسل الصادق على الغسل بالماء المضاف وغيره لكون ذينك من الافراد النادرة الا ان يكون دخول الغسل
بهما في الخطاب بالمطلق دليلا على ارادة الطبيعة دون الافراد الشائعة وذلك انه ره قال فيما حكي عنه بعد ان استدل على
جواز ازالة الخبث بالمضاف باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل في العادة
ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوا لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت
والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل
حقيقة من غير اعتبار بالعادة وهو كما ترى ظاهر في ان الباعث على حمل المطلق على العموم دخول بعض الافراد النادرة
في الارادة فانه جعل ذلك دليلا على العموم لا ان الباعث عليه عدم الاعتبار بالانصراف وانما يحصل من ذلك ان لا خلاف
في الاعتبار بالانصراف فلو فرض وجود مخالف فالحق هو القول بالاعتبار لبناء العلماء عليه في الموارد الفقهية وغيرها حتى في
اسامي الرجال ومساعدة العرف على ذلك كما يشهد به انصراف النقد لدى الاطلاق الى النقد المتعارف في البلد وكون معنى المطلق
منطبقا على البيان وشهرة الاستعمال في طائفة من الافراد مما يصدق عليه انه بيان وهذا على مختار من وضعه لمعنى مهمل

واتضح واما ما نسب الى الاكثر فلكون الحقيقة ضعيفة بحيث يصرف عنها اللفظ بادنى صارف ولا ريب ان الشهرة مما تقوى للصرف ولا
ينافي ذلك ما هو المختار في المجاز المشهور لكون جانب الحقيقة هناك اقوى من جانب الحقيقة في المطلق هذا وقد بقي في المقام امر وهو
ان ما افتى به السيد ره في تلك المسألة مبني على تسليم ان دخول الفرد النادر يوجب كون المراد هو الماهية ليس في محله وذلك لان
الغسل بماء النفط والكبريت من الافراد المتعارفة للغسل لان الغسل ليس كالشرب حتى ينصرف الى شرب الماء بالغرفات فالغسل
ينصرف الى الغسل بما يصدق عليه انه ماء مطلقا لقوله مطلق وما ذكره من القسمين من افراد الشائعة واما الغسل بالمضاف
فهو من الافراد النادرة ولا يفيد دخول الفرد الشائع في دخول الفرد النادر هذا وربما يجاب عما اختاره بان الفارق بين
المضاف وماء النفط والكبريت فخروج الاول ودخول الاخرين انما هو الاجماع ولولاه لم نقل بدخولهما ايضا وقد عرفت
مما ذكرنا ضعف هذا الجواب وينبغي التنبيه في هذا المقام على امور الاول انما يحمل المطلق المنصرف الى الافراد الشائعة على العموم
حتى بالنسبة الى غيرها في موارد حكى جملة منها في المفاتيح عن جماعة احدها ما لو وقع في معرض الامتنان كقوله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا قال هكذا وقع في كتب الاصول وجرى في كتب الاستدلال الفقهية وسمعناه عن الشيوخ مذاكرة
انه على الاطلاق غير صحيح وانما يتم فيما لو توقف الامتنان على العموم والا فلا لعدم الافادة له ذلك ولعل منشأ في بعض الحالات
في المقصود لان الاية انما تدل على العموم في افراد الماء وذلك لصحة الامتنان بجعل بعض افراد الماء طهورا فانه في هذا ورد
القائل بمثله في مقام الامتنان المحتاج وكسوتك فانه لا يدل على العلم بجميع ما في الدنيا من اقسام الطعام والاصناف ولا
على كونه قد البسه جميع اصناف اللباس او افراده لحصول الامتنان بما يرفع حاجته بها في الجملة وهذا الذي ذكرناه لا دخل
له بما اورد على الاية من انها انما تدل على كون ماء السماء طهورا دون غيره فان ذلك طريق آخر قد تعرضوا له واجابوا
في محله ثانيها ما لو وقع جوابا عن سؤال مع ترك الاستفصال لكن اذا كان من قبيل المشكك المفتقر الاجمال فلو كان
من قبيل بيان العلم المنصرف الى الافراد الشائعة على حد غيره في ذلك المقام ثالثها ما لو وصف بوصف يشعر بالعلية كما لو قال
اكرم رجلا عالما فيحتمل من كان نادرا بين اهل اليمن نظرا الى ان علة الكلي لحكم الاكرام هو العلم ويثبت المعلول عند ثبوت العلة وان
المطلق مما لا انصراف فيه والعالم من ذلك القبيل فالرجل وان انصرف الى ذي رأس واحد لكن اقترانه واتصافه بما يتم
العالم يكون صارفا عن ذلك الانصراف وتامل بعضهم فيما ذكرنا نظرا الى ان الاشعار بالعلية غير معتبر ليس في محله
لان عدم اعتباره في نفسه لا يستلزم عدم صلاحيته صارفا رابعها ما لو ورد في مورد التحديد خامسها الاستغناء
الاستغناء فردا او صنفا يكون دليلا على ارادة الطبيعة كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فالانسان
مطلق لكنه لا ينصرف الى ذي رأس فلا الحكم لان الاستغناء المنبئ عن ارادة العموم في الطبيعة اذ الانصراف الى الافراد
لبين فيه جهة عموم سادسها اخراج شيء من الافراد النادرة سواء كان بالاستثناء ام بغيره فيكون اخراج خصوص فرد
من الافراد النادرة دليلا على دخول الباقي من النادرة وغيرها الثاني ان العلم بدخول فرد نادر يعني العلم

عليه من الخارج لحكم المطلق هل يصير سببا للحكم بان المراد من المطلق هي الماهية الصادقة على جميع الافراد من شائعة وغيرها مطلقا
حتى غير ذلك الفرد النادر المعلوم موافقته لحكم المطلق مثال ذلك ان الدليل قام على كون الاكل مفطرا للصوم وهو مما له فرد
شائع وهو تناول المأكولات المعتادة وغير شائع وهو تناول غيرها كالحشيش والطين ولا ريب في انصرافه الى الشائع في حد ذاته ثم لو
علمنا من دليل آخر كون ايصال الغبار الغليظ الى الحلق مفطرا للصوم وهو من افراد الاكل الغير المتعارفة فهل يكشف ذلك عن كون
المراد بالمطلق نفس الماهية الصادقة على جميع النوعين من افرادها الشائعة وغيرها ام لا فنقول ان دخول الفرد النادر على قسمين
احدهما ان يكون دخوله موضوعيا بمعنى اندراجه في عنوان المطلق بان علل ادخاله في حكم المطلق بكونه من افراد المطلق كما لو قال
في المثال المذكور ايصال الغبار الغليظ الى الجوف مفسد للصوم لانه اكل وحينئذ لا ريب في شمول المطلق لجميع الافراد النادرة لان
التعليل كون الاكل المحكوم عليه بالافساد عبارة عن الماهية الشاملة للنادر ايضا وهي علة منصوصة محصلة للعنوان ثانيهما
ان لا يكون الامر على الوجه المذكور بان اقتصر على بيان حكم الفرد النادر ولم يعلل ولم يقرن بما يعطي العموم وهذا مما اختلف فيه
المحقق البهبهاني فنفى ان كون الفرد النادر على الوصف المذكور دليل على ارادة الماهية الشاملة لذلك الفرد النادر وغيره من الافراد
النادرة والمتعارفة وحكي عنه الاستدلال على ذلك بان المطلق بنفسه مقتض لارادة الماهية غاية ما في الباب ان الانصراف الى
المتعارفة مانع فاذا دفع بدخول فرد نادر عمل المقتضي عمله فيحكم بارادة الماهية واعترض عليه بعض من تأخر بانا نفرض الكلام فيما
لو ثبت حكم النادر بالاجماع فنقول انه لا بد من اجماع من مستند ووجود غير الخطاب المتضمن للمطلق مشكوك فيه والاصل
يقتضي عدمه فيبقى مستند الاجماع نفس ذلك الخطاب فيعلم من ذلك انهم استفادوا الحكم المجمع عليه المتعلق بالفرد النادر من المطلق و
لو لا كونه مرادا به لما تيسر لهم ذلك وذهب بعضهم الى ان ذلك لا يدل على ان المراد بالمطلق هي الماهية لان غاية ما ثبت انما هو كون
شيء من الافراد النادرة يوافق الافراد المتعارفة في الحكم ولا ريب ان لفظ المطلق ظاهر في المتعارفة وانه لا وجه لترك الظهور اللفظي
بمجرد الموافقة في الحكم لعدم الاستلزام الا ترى انه لو ورد خطاب متعلق بالرجال ثم علمنا من خطاب آخر موافقة النساء لهم في الحكم
فان ذلك لا يستلزم اندراجهن تحت خطاب الرجال ودلالة الخطاب عليهن بالصيغة المختصة بهم ويمكن ان يفصل في المقام بانا ان قلنا
بما ذهب اليه سلطان العلماء لم يكن دخول الفرد النادر في الحكم موجبا لحمل المطلق على ارادة الماهية نظرا الى ان دخول النادر
وان اوجب الوهن في الانصراف الا ان المطلق لما كان موضوعا للمعنى محتاجا الى البيان كان اقل ما يمكن ان يكون بيانا يكفي في بيانه
فالانصراف الموهون ايضا يصلح بيانا للمطلق وان قلنا بما ذهب اليه الاكثر من اعتبار الاطلاق والانتشار في موضوع اللفظ
كان دخول الفرد النادر في الحكم صالحا للصرف الى الماهية فلا يكون المراد هي الافراد المتعارفة لان مقتضى العموم على قولهم فمقتضى
العموم عندهم موجود من جهة اصل الوضع حيث اخذ فيه الاطلاق والانتشار فلا يصلح الانصراف الموهون بسبب دخول
الفرد النادر في الحكم صارفا عن الحقيقة ومانعا عن ارادة الماهية ويمكن ان يفصل بين وجوه الانصراف فيقال انه على تقدير
القول بكونه على وجه النقل او على وجه الاشتراك او على وجه المجاز المشهور او كون نفس المطلق وشهرته من قبيل الدين يختص

كلامنا

كلامنا عليه لا يكون دخول الفرد النادر في الحكم صارفا عن الافراد المتعارفة الى صرف الماهية وعلى القول بكونه من باب القدر المتيقن
وكون الانصراف من باب اجمال اللفظ يكون صارفا والفرق بين ارادة الافراد المتعارفة في الثلاثة الاول ووقوع الثاني استعماله في افادة
مدلوله في الرابع والخروج في خصوص فرد نادر عن حكمه حيث كان مقتضى حكم الخروج لا يوجب ... بقية الدلالة الافادة
بخلاف الخامس الذي هو الاخير لضعف ارادة الافراد المتعارفة فيه نظرا الى ان الحمل عليها اعتمادا من اجمال اللفظ والانصراف
موهون بدخول الفرد النادر فيصلح رافعا للاجمال ويمكن ان يفصل بين اقسام التشكيك والانصراف بان دخول شيء من الافراد النادرة
في الحكم يوجب الحمل على ارادة الماهية في الفرد الخالي دون مبين العدم نظرا الى ان كون عدم الماهية مرادة مبين واما البدوي فهو في
حكم المتواطي كما عرفت ولكن التحقيق ان دخول شيء من الافراد النادرة لا يوجب الحكم بان المراد من المطلق انما هي الماهية الصادقة على الجميع
لعدم مساعدة العرف على ذلك فيحمل على ارادة المتعارفة ويتعين من النادرة على خصوص ما علم موافقته لها في الحكم ولا نعلم بدخوله
في عنوان دلالة لفظ المطلق بل بقيود حكم من الخارج اذ ليس المتبع في الدلالة اللفظية امرا وراء العرف وما ذكرنا من التحقيق قال
في المفاتيح في رد القول المذكور ان مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق لجواز افادته مستفادة من خطاب آخر
ولا بعد في ان يثبت حكم الفرد بنص ولا ظاهر بل هو غير عزيز انتهى واما ما ذكره المستدل فهو مع كونه اخص من المدعى مدفوع بانا
نمنع وجود مستند آخر للاجماع لا يثبت كون مستند الاجماع نفس الخطاب المتضمن للمطلق الثالث ان ما ذكرناه من حكم الانصراف و
اقسامه انما هو ما يمكن اندراجه تحت عنوان كلي وكثيرا ما يختلف باختلاف المقامات فلا بد من ملاحظتها فلو قال الوكيل بعه
بدراهم انصرف الى نقد البلد ولو قال تصدق بدراهم من مالي لم ينصرف اليه ولو قال اشتر لي عبدا لانصرف الى الصحيح ولو قال اعتق عبدا
من مالي فاعتق من كان مؤمنا كان اتيانا بالمأمور به لعدم الانصراف في مثل هذا المقام فالمقامات مما يختلف بحسبها الانصراف وعدمه
والسر في ذلك ان الاستعمالات تتبع الاغراض وغرضهم انما يتعلق في كل مقام بشيء فيكثر الاستعمال في نوعه كما في مثل البيع بدراهم فانه
يتعلق بتحصيل النقد الغالب فيكثر من الاستعمال فيه في مثله الى ما يتعلق بتحصيله بخلاف الصدقة اذ لا غرض لهم هناك الا في اخراج شيء
من المال فلا يختص كثرة الاستعمال بالغالب وهكذا فلا بد للفقيه من ملاحظة المقامات واعطاء كل مقام ما يليق به
في حمل المطلق على المقيد فنقول لا يخلو اما ان يختلف الحكمان بالنسبة اليهما او يتحد والمراد بالحكم هو المحكوم به وان شئت قلت
انه عبارة عن متعلق الحكم الشرعي كالاكرام المتعلق به الوجوب في قولك اكرم العالم واكرم العالم العادل فالقسم الاول مما لا ريب
في عدم حمل المطلق على المقيد فيه من دون فرق بين صورتي اتحاد السبب واختلافه وغيرهما من الصور الآتية في القسم الآتي وهذا
الحكم مما لا خلاف فيه من احد كما في ... ومن الكتب العامة وما في الشافعي في بعض صور المسألة فحكم بحمل المطلق على المقيد مع اتحاد
السبب ... حكم بان المراد بالايدي في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه في آية التيمم هو المقيد فيلزم المسح بالتراب
الى المرافق لكون المراد بالايدي في آية الوضوء هو المقيد كما وقع التصريح بتقييدها بها وذلك لاتحاد السبب فان سبب التيمم
انما هو الحدث كما ان سبب الوضوء ذلك ... بان ذلك مما لا يدل عليه مفاهيم اللفظ وانما هو مجرد قياس منفي في مثل هنا

مضافاً الى كونه قياساً مع الفارق لان سبب الوضوء انما هو الحدث وسبب التيمم هو الحدث مقيداً بفقدان الماء كما نص عليه قوله تعالى
فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فلا مساغ لحمل المطلق على المقيد في صورة اختلاف الحكم نعم اذا كان الامتثال بالامر المطلق
يتوقف على انتفاء الحكم الواقع في الخطاب بالمقيد لزم هناك حمل الاول على الثاني مثال ذلك ما لو قال اعتق رقبة وقال لا تملك رقبة كافرة
فان العتق والملك اللذين هما المحكوم بهما في الخطابين وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على انتفاء عدم الملك لتبعية الملك فالعتق
موقوف على الملك وهو ملزوم له بل عدم الملك ايضا مستلزم لعدم العتق فايجاب عدم الملك ايجاب للملزوم الذي هو عدم العتق فيكون
ايجابه عدم ملك الكافرة ايجاب العدم عتقها فلا يجوز عتقها لمكان النهي عنه بل لا يصح ايضا لكونه عبادة منهيا عنها وهو القسم الثاني وهو
ما لو اتحد حكما المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكون المحكوم به فيه من الاحكام الوضعية وستعرف الحال فيه انشاء الله تعالى او يكون من الاحكام
التكليفية وح فلا يخلو اما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه ثلثة وعلى التقادير اما ان يكونا نفسيين او لا
فهذه ستة وعلى التقادير فاما ان يكون الحكم هو الوجوب او الندب او الحرمة او الكراهة او الاباحة فهذه ثلثون وعلى التقادير
فاما ان يعلم تقدم المطلق على المقيد او عكسه او اقترانهما او يجهل التاريخ فهذه مائة وعشرون ثم ان ما عدا صور الاقتران
وهي التسعون الباقية على ثلثة اقسام لان المتاخر من الخطابين لا يخلو اما ان يعلم وروده قبل مضي وقت الحاجة او بعده او
يجهل الامران فيحصل من ملاحظة الثلثة مع التسعين مائتان وسبعون صورة وبانضمام صور الاقتران وهي ثلثون تنتهي جملة الاقسام
الى ثلثمائة فالكلام يقع في موارد **الاول** فيما لو كان المطلق والمقيد متحدي الحكم والسبب مع كون الحكم الزاميا ... وعلم
مضي وقت الحاجة والكلام في هذا المورد يقع في موضعين احدهما ما لو علم باتحاد التكليف للحكم من الخارج والاخر ما لو لم يعلم
باتحاد التكليف وانما علم باتحاد السبب والحكم فيقع البحث فيه عن انه هل يكشف باتحادهما عن اتحاد التكليف حتى يتفرع عليه
حكم ام لا اما الاول فحكمه حمل المطلق على المقيد مثاله ما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة
والدليل على ذلك امور احدها الاجماع من الاصوليين بل الفقهاء ايضا بل لا اختصاص له باهل الاجتهاد فانهم على ذلك ...
ثانيها ان الامر في مثله يدور بين ان يرتكب التجوز بارادة المقيد من المطلق وبين ان يتجوز في الامر بحمله على الندب او
ما هو ادنى من ذلك من حمله على الوجوب التخييري فانه وان كان معنى حقيقيا للامر عندنا على خلاف جماعة من ذهابهم الى كون
الامر مجازا فيه لكنه ادنى من استعمال الامر في الندب الذي هو معنى مجازي وبين ان يبنى على كون الخطاب الثاني ناسخا
ومن البين ان ارادة المقيد من المطلق وان كانت تجوزا على الاكثر الا انها ارجح من الوجوه المقابلة لها بحكم العرف وشهادة
ما سنذكره في باب تعارض الاحوال من تقديم التقييد على ما عداه من الاحوال باسرها وهذا البيان انما هو على المذهب المنسوب
الى المشهور من كون التقييد تجوزا واما على المختار من مذهب سلطان العلماء ره وهو عدم كونه تجوزا فجريانه على الوجه
المقابلة اوضح وذلك لان مجرد ايراد الحكم على الطبيعة المهملة ينافي عن افادة العموم الا ان ينضم اليه دليل الحكمة نظرا الى
احتمال كون الطبيعة مطلوبة في الجملة ولو في ضمن بعض الافراد مع صلاحية الخطاب بالمقيد لان يبقى مع الجريان ذلك الدليل لان

الخطاب

الخطاب بالمقيد اذا لم يعلم صدوره بعد انقضاء وقت العمل بالمطلق يعد عرفا بيانا للمراد بالمطلق واحتمال النسخ ايضا وان كان مما لم يجر في المقام
بحسب الواقع الا انه مما لا يعبأ به عند اهل التعارف فتدبر ثالثها ما ذكره صاحب الاشارات من ان الامر في مفروض الكلام المقام دائر بين
التصرف في المطلق بارادة المقيد منه والتصرف في الامر بالمقيد والاول وان كان مجازا الا انه لا يستلزم مخالفة الاصل زيادة عليها في نفسه
بخلاف الثاني فانه في بعض صوره يستلزم التجوز في لفظ المطلق ايضا بيانه انا اذا حملنا الامر بالمقيد على الوجوب التخييري عاد التخيير العقلي
بين افراد المطلق تخييرا شرعيا لان امر الشارع بالمقيد على وجه التخيير يستلزم تصور الافراد للمطلق وملاحظتها في الامر بها فيكون المراد
بالمطلق نفس الافراد غاية ما في الباب ان تعلق الطلب بها يكون على وجه التخيير ولا ريب انه اذا دار الامر بين ارتكاب التجوز في كلمة وارتكابه
في كلمتين كان الاول اولى وهذا التقرير مبني على كون الامر مجازا في الوجوب التخييري وان شئت تطبيقه على القول بكونه حقيقة فيه فنقول
اذا دار الامر بين ارتكاب خلاف الظاهر من جهة وارتكابه من جهتين فالاول اولى وذلك لان القائل بكون الامر حقيقة في الوجوب
التخييري يعترف بكونه خلاف ظاهر اللفظ فلا باس بان ناتي بكلامه قد يعبر قال ره بعد ان احتج على المدعى بمثل الدليل الثاني ولان حمل الامر
بالمقيد على التخيير يفضي الى ارتكاب مثله في المطلق فان المطلق لا يدل على التخيير شرعا بل عقلا كما من باب المقدمة وليس الكلام فيه نعم يتم على
القول بكون متعلق الاحكام الافراد الا انه باطل كما مر انتهى وانت خبير بما فيه لان كون الامر بالمقيد على وجه التخيير مفضيا الى ارادة الافراد
على وجه التخيير الشرعي ممنوع لان الامر بالطبيعة انما يرجع الى حكم العقل بالتخيير بين افرادها كما هو واضح وقد اعترف به وغاية ما في الباب ان يكون الامر
بالمقيد على وجه التخيير مبينا للحكم العقلي بالتخيير ولا يلزم من ذلك القصد الى الافراد عند الامر بالمطلق الا ترى انه لو امر بالطبيعة ثم صرح بعد
ذلك بالتخيير في الاتيان باي فرد شاء من افرادها لم يكن ذلك الا تاكيدا لما حكم به العقل ولا يوجب التجوز في اللفظ الموضوع للطبيعة
والقصد الى افرادها عند النطق بذلك اللفظ الموضوع لها فالامر بالمقيد على وجه التخيير لا يزيد على ذلك وهو مما لا يكاد يخفى على احد
بعد التنبيه عليه فالاتم رابعها ما ذكره سلطان العلماء ره وربما يستفاد من كلام السيد عميد الدين ره في المنية وهو ان البناء على العمل
بالمقيد لا يستلزم التجوز في شيء من الخطابين فيتعين لانه لو ابقى المطلق على اطلاقه بلا تجاوز عنه وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل
بالمقيد من حيث اقتضاء الامر المقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للمقيد ولا لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق
على اطلاقه من غير تجوز في المطلق ولا في المقيد ثم قال لا يقال لا يتحقق وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق
وهو لزوم صحة العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نسلم ان مدلول المطلق ذلك بل الحكم منه
وما يصلح للتفصيل بل المقيد في الواقع الا ترى انه موجود في المقيد كقولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة
في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق ... لا يصح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق
ليس ذلك والا لم يتخلف عنه هذا ما اردنا اخذه من كلامه ره وحاصله ان العمل بالمقيد لا يستلزم التجوز في شيء من الخطاب بالمقيد
والخطاب بالمقيد بما ذكره من الوجه فيتعين وذلك على خلاف ما لو حكم على المطلق فانه على الاطلاق يستلزم التجوز في الخطاب بالمقيد
بحمل الامر المتعلق على الندب او الوجوب التخييري ومن البين انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز تعينت الاولى ولزم في تقار المطلق

المطلق

بالمقيد

على حقيقة الحال لفظ المطلق موضوع للمعنى المهمل ولم يرد منه المقيد بعنوان الخصوصية حتى يلزم المجاز كما عرفت تفصيل القول فيه وحيث
كان عبارته التي ذكرها في دفع الايراد المتوهم ما مدلول المطلق في عبارته وغيره واستصعب الناظرون فيه فلا بأس بالتعرض
لتفسيرها بعد الاشارة الى وجه الاشكال فيها فنقول ان هناك امور ثلثة احدها الفرد الماخوذ بشرط الانتشار والشيوع
وهو الذي عبر عنه باى فرد كان من الرقبة والثاني المقيد وهو الرقبة الموصوفة بالايمان في مثل قولنا رقبة مؤمنة والثالث
ما يصلح التقييد وليس الا المعنى المهمل الذي ذهب هو الى وضع المطلق له [illegible] بالنسبة بالمنتشر والمقيد فيحمل عليه ان
جعل مدلول المطلق اعم مما يصلح للتقييد وغيره ليس الا من قبيل جعل الشئ اعم من نفسه ومن غيره وبطلانه غنى عن البيان وكذا
عنه بعض من تأخر ان المراد بقوله ما يصلح التقييد انما هو المقيد بالفعل الذي اذ [illegible] عنه الاطلاق وهذا التفسير مبنى على المسامحة
نظرا الى كون فعلية التقييد متوقفة على الصلاحية كما هو الشان في كل ما هو ماخوذ بالفعل بالنسبة الى ما هو ماخوذ بالقوة
فيكون مراده ان مدلول المطلق اعم من المنتشر والمقيد ولكن لما كان هذا المقدار لا يفى بكون المطلق موضوعا للمهمل لان ما اعتبر المعنى
بوصف العموم بالنسبة الى الامرين لا ينفك عن ذلك الوصف المنافى للاهمال اضرب عن ذلك وانتقى بما هو خاصة من خواص
الاهمال فقال بل المقيد يعنى ان مدلول المطلق عين المقيد وبذلك يتم مقصوده الذي هو كونه موضوعا للمعنى المهمل وفيه
ذلك ان الطبيعة تعتبر باعتبارات ثلثة احدها اعتبارها من حيث هي مجردة عن جميع القيود الوجودية والعدمية وهذه هي الطبيعة
المهملة ثانيها اعتبارها بوصف الاطلاق والانتشار وهو معنى المطلق عند الاكثر ثالثها اعتبارها بوصف كونها اعم من المنتشر
والمقيد عند الانتشار ان المطلق موضوع لما اعتبر بوصف العموم ثم اضرب عن ذلك وقال بل المقيد في الواقع
اشارة بذلك الى كونه موضوعا للمهمل اذ لو لم يكن المطلق عبارة عن المهمل بل كان عبارة عما اخذ بوصف العموم للامرين هو موضوعا
للمهمل اذ لو لم يكن المطلق عبارة عن المهمل بل كان عبارة عما اخذ بوصف العموم للامرين لم يكن عين المقيد فيكون قوله بل
المقيد عطفا على قوله اعم فيوجب بالرفع ونحوه في الواقع تقييد لحمل المقيد على المبتدا المحذوف الذي هو عبارة عن مدلول
المطلق فهو في اول الامر اشار الى دفع التوهم بان مدلول المطلق من المنتشر والمقيد فلا ينافيه التقييد ثم التفت الى ان ذلك
لا ينطبق على حقيقة ما يراه من كونه موضوعا للمهمل فاضرب الى اثبات ما هو من خواص المهمل وهو كونه عين الافراد الذي في
لحاظ العقل وذلك لما اشرنا اليه من ان ما اخذ بوصف العموم ليس عين الافراد بل هو مغاير لها وانت خبير بما فيه
اما اولا فلان التعبير عن المقيد الذي هو عبارة عما طرأه التقييد بالفعل بما يصلح التقييد مع كونه تطويلا بالنسبة الى التعبير
بلفظ المقيد وكونه ظاهرا بل صريحا في خلاف المقصود مما لا داعي له وثانيا ان حمل قوله اعم منه وما يصلح التقييد على كونه اعم
بعنوان العموم خلاف الظاهر بل ليس المراد منه الا الاعم منه بحسب الخارج كما هو المتعارف في عباراتهم ومعلوم ان المهمل
يكون اعم بهذا المعنى وثالثا ان حق العبارة ان يأتي بدل لفظه ما يصلح التقييد بالضمير العايد الى المقيد المعبر عنه بما يصلح التقييد
لا بلفظ المقيد المبنى عن مغايرته لما يصلح التقييد حيث ادى كل منهما ظهر الاختلاف ما لو عبر عنه بالضمير العايد الى الاول

وما لو عبر عنه بالاسم الظاهر بشرط كون الثاني محلى باللام العهدية المشار بها الى الاول فما كان العدم تضمنه لما يفيد الحمل او العينية بان
يقول بل هو مقيد بالواقع او بل هو عين المقيد ونحو ذلك مما لزم دفع الالتباس بل ظهور اللفظ في خلاف المقصود من كون المقيد عطفا
على ما قبله من لفظ ما يصلح التقييد الجزئي عن الثاني ان المراد بقوله ما يصلح التقييد هو المقيد بالفعل لكن بما يجعله جزئيا حقيقيا مثل رقبة
مؤمنة فان الرقبة هنا وان قيدت بالايمان الا انها مع ذلك من قبيل الكلي الصالح للتقييد بقيد اخر والتعبير من الطبيعة المقيدة على الوجه المذكور
بما يصلح التقييد انما هو بالمسامحة ولا شاهد على هذا الوصف في الجملة او كانت مقيدة من جهة الا انها صالحة للتقييد من جهة اخرى
فهناك امور ثلثة احدها المنتشر بوصف الانتشار المعبر عنه في كلامه باى فرد كان وثانيها الطبيعة المقيدة بما لا يخرجها من صلاحية التقييد
بعد ذلك وثالثها الطبيعة المقيدة بما يجعلها جزئيا حقيقيا غير قابل للتقييد بعد ذلك بحيث انحصرت في دفع ما ذهب اليه الاكثر من كون
المطلق موضوعا للماهية بشرط الانتشار بالنسبة الى تمام افراد الطبيعة لم ينحصر [illegible] على وجه المماشاة معهم انه ليس موضوعا للمنتشر
بالنسبة الى جميع الافراد المعبر عنه في كلامه بقوله اى فرد كان بل هو موضوع لما هو القدر المشترك بين المنتشر بالنسبة الى الجميع وبين الطبيعة
المقيدة المعبر عنها في كلامه بما يصلح التقييد وهو المنتشر في الجملة الصادق على الامرين ثم انه اضرب عن ذلك قصدا الى الترقي الى اثبات
ما فوق ذلك فقال بل هو موضوع لما هو اعم من المنتشر في تمام الافراد ومن المقيد في الواقع ولا يكون القدر المشترك الا المعنى المهمل
وهي الماهية لا بشرط شئ والا لم يصدق على المقيد لانه بما يصير جزئيا حقيقيا فلا يصدق عليه الماخوذ بشرط الانتشار ولو في الجملة
فلا بد من تعريته عن جميع القيود حتى عن صلاحية التقييد وفيه ان لفظ ما يصلح التقييد لا ظهور منه ولا من الالفاظ المقترنة به في الكلام
دلالة على خصوص المقيد الذي طرأ عليه التقييد بالفعل مع بقائه صالحا للتقييد بعد ذلك فدعوى ارادته رجم بالغيب ولا يخفى ما في
ارتكاب مثل ذلك من العيب مضافا الى انه لو كان المراد ذلك كان اللازم ان يبدل قوله في الواقع بقوله من جميع الجهات او ما ادى مؤداه
الثالث ان المراد بما يصلح التقييد في مقابل قوله اى فرد كان من الرقبة فرد من الطبيعة غير ماخوذ بعنوان الانتشار مثل فرد من الرقبة
ونحوها والتعبير عنه بما يصلح التقييد انما هو في مقابل اى فرد كان لانه ينفك عن التقييد وهذا لا يصير التقييد مجوزا عند القائلين بكون
المطلق موضوعا للفرد الماخوذ بوصف الانتشار والمراد بقوله المقيد في الواقع فرد من الطبيعة مقيد بقيد مثل رقبة مؤمنة والفرد
الغير المعتبر فيه التعين قد يلاحظ باعتبار السراية الى اى فرد كان وقد يلاحظ بنفسه من دون ملاحظة سرايته والاول هو [illegible] وقد يلاحظ
مقيدا فهذه اقسام ثلثة للفرد الحاصل اذا لوحظ في الذهن ومدلول المطلق ليس خصوص شئ منها بل ما هو اعم منها وهي نفس الماهية
والطبيعة من حيث هي الموجودة في ضمن كل منها والصادقة عليها ولا يخفى عليك ان هذا التفسير مناسب لسوق العبارة وانما [illegible]
ان مقتضاه ان يكون المطلق عنده منحصرا في الماهية ولا يكون النكرة على مذهبه من قبيله وهذا مما التزم به بعضهم الا انه
يبعده انه تعرض في كلامه المثال الذي هو رقبة مؤمنة وان المطلق موجود فيه وهو الرقبة لان من المعلوم ان رقبة نكرة اصولية
الا ان يلتزم بكون التنوين للتمكن كما التزم به بعضهم الا انه لا يخلو من بعد الرابع ان المراد بقوله ما يصلح التقييد هو الطبيعة [illegible]
بهذا الوصف العنواني او مدلول النكرة الماخوذ بذلك الوصف بقرينة مقابلته باى فرد كان وهو عبارة عن فرد ما ماخوذ بوصف

بوصف الانتشار او من طبيعة ماخوذة باعتبار وجودها في ضمن اى فرد كان فيكون ما يصلح للتقييد الا عبارة عن طبيعة او فرد ماخوذ
باعتبار الصلاحية بان اعتبر الصلاحية للتقييد ولم يعتبر الشيوع والانتشار فيكون هناك امور ثلاثة احدها الطبيعة بشرط الاطلاق والانتشار
ومثلها مفهوم فرد ما غير مقيد بالتعيين وثانيها الطبيعة الماخوذة بشرط الصلاحية للتقييد ومثلها مفهوم فرد من الطبيعة غير مقيد بالتعيين
وثالثها الطبيعة المبهمة تخلو عن القيود بالفعل ومثلها فرد مقيد حتى يصح ان يراد بما يصلح التقييد الثاني ومن المقيد في الواقع ما يختص
في الخارج بان قيد واتحاده بكيفيه باعتبار صلاحية التقييد وملاحظتها معه ولفظه بل هما قسم للاضراب بعض الترقى الى الثاني باقوى الثالث
وبعبارة تحصل كلامه ان مدلول المطلق مفهوم هو سنخ اعم من الماخوذ بشرط الشيوع والانتشار ومن الماخوذ باعتبار الصلاحية للتقييد
ومن المقيد في الواقع وليس ذلك الا المعنى المهمل ونرى ان هذا احسن الوجوه في تفسير العبارة التى ذكرها فتدبر واذ قد عرفت ذلك
فلنرجع الى ما ذكره سلطان العلماء من نقض الدليل فنقول يرد عليه امران **الاول** انه جعل مدار الترجيح وما لم عند تعارض الحقيقة
والمجاز هو نفس اصالة الحقيقة ما يتجه عليه النقض لانها انما تصلح مناطا للترجيح اذا لم يغلب جانب المجاز لشهرة ونحوها او قيام هذا الا
هذا ما لا مجال لان من اصحابنا من قال بكون الامر في الندب مجازا مشهورا فاصل الحقيقة سقط حينئذ من الابعد امر ان تاهل لذلك
صلاحية الحمل لا على الندب فالاولى التمسك في ترجيح جانب التقييد بحكم العرف بل كون المطلق منتظرا للبيان يكون المقيد بيانا كاشفا
من قرينة الدليل على ما افترناه فالحاصل ان ما ذكره من التمسك باصالة الحقيقة انما ينفع عند علم كون المجاز اقوى من الحقيقة
فلا بد من احراز الشرط وهو في المقام غير محرز لقيام الاحتمال فلا بد ان يتخرج من دعوى التمسك باصل الحقيقة فالاولى التمسك في
التقييد بان اهل العرف يعدون المقيد بيانا للمطلق **الثاني** ان دعوى كون التقييد في المادة غير موجب للتجوز لكون حمل الامر المقيد
على الوجوب التخييرى الذى مرجعه الى تقييد الطلب المستفاد من الهيئة موجبا لذلك ما الاوجه له لان كلا منهما نوع من التقييد فرق
التجوز في احدهما دون الاخر غير صحيح بل نقول ان دعوى العكس اولى لان تقييد الطلب من قبيل تقييد اهل الخطاب ومن العلوم
ان تقييدها لا يوجب التجوز قطعا لان نفس الاطلاق ليس امرا مستندا الى الوضع حتى يوجب التقييد خروج اللفظ عما وضع له اما على
القول بالمجاز ووضع الهيئة التركيبية فواضح واما على القول بانا تر فلان الظاهر ان المثبت لا يدل على الاثبات بالنسبة الى الاطلاق
الاصل الى كالاخفى والظاهر ان القائلين بكون التقييد في المادة موجبا للتجوز لا يقولون به في التقييد بحسب الاحوال وما يرتكز
ذلك ان من شان القرائن الصارفة ان تكون منافية للمعنى الحقيقى والتقييد في مثل الكرم في يوم الجمعة او قتل الكرم زيدا او عمرا
لا يحدث فيه منافرة بين المقيد والمقيد المطلق ومعلوم انه لو كان المطلق المقيد مجازا كان للمقيد بالكلام قرينة صارفة ان الفاعل
التحقيق بعد ان نحكى كلام سلطان العلماء ملخصا او جعله عليه بقوله وفيه انه مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره يعنى اى فرد كان
لكن مقتضاه ذلك بالوجهين اللذين ستذكرهما واشار بهما الى الحكم العقلى واصالة البراءة الاتيان في كلامه فمقتضاه ينافى
مقتضى المقيد ولا عكس لجريين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر قال وقول بل نعم اه ان المراد ان
مدلول المطلق وهو الامر الدائر بين الامرين اعنى اى فرد كان على البدل او المقيد فقط بالحمل عليه لان مدلوله الحصة الشائعة

او الماهية او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد
كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اى فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باى
فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضى التخيير في الافراد والاريب ان هذا ينافى مقتضى المقيد
ثم قال والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد بل يعنى كون معنى المطلق الامر الدائر بين الامرين لا ما ذكره بعض
القائلين ذكره في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة لعبارة اى فرد كان منه واراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله
معينا في الواقع وان كان اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا الظهر واكثر في الاخبار في الاوامر يحتمل الاحتمالين
فيكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا هذا كلامه وبالغ صاحب المفاتيح في الرد على ما ذكره سلطان
العلماء فانكر على الشق الثانى ايضا من الاحتمالين اللذين ذكرهما الفاضل المذكور ولم يلزمه بحجية كما الزم
الفاضل المذكور فقال بعد ذكر كلامه ما لفظه وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن دالا على العموم البدلى بالدلالة
التضمنية وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية المعتبرة عند اهل اللسان
كما لا يخفى وهو الظاهر من المعظم وح يقع التعارض بين المطلق والمقيد هذا ما اهمنا ذكره من كلامه وحاصله
انكار كون لفظ المطلق موضوعا للمعنى المهمل واثبات كونه موضوعا للمعنى اللازم له الاطلاق والانتشار فيكون الدلالة التزامية
لا تضمنية ونحن نقول اما ما ذكره صاحب المفاتيح فيظهر اندفاعه بما قدمناه سابقا فلا حاجة الى الاعادة واما ما ذكره
الفاضل المذكور من وجوه الايراد فمدفوع ايضا اما ما ذكره في ذيل قوله بل اعم من احتمال كون معنى المطلق عند ذلك
القائل هو الامر الانتزاعى المردد المعبر عنه بقوله الامر الدائر بين الامرين وترجيحه لكون هذا الاحتمال هو المراد فلا يرجع
كلام ذلك القائل باباه قال في ذيل الحاشية التى حكينا منها كلامه ان ما نصه فالمطلق يقتضى وجوب ايجاد الماهية لا
بشرط شئ والمقيد وجوب ايجاد القيد معه ولا تنافى بينهما اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة
من مقتضى المقيد وليس تجوز في شئ من الطرفين الى اخر ما ذكره فكلامه هذا ينادى بان معنى المطلق انما هو
الماهية لا بشرط وهو المعنى المهمل واين هو من الامر الدائر بين الامرين وما استشهد به من كلامه هو ان المراد من المطلق
كرقبة لعبارة اى فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع لا يعين ارادة الامر الدائر
لان الماهية المهملة ايضا تجتمع مع الفرد المعين في الوجود فهو جمعهما واما ما ذكره بعد تسليم صحته وضعه للمعنى المهمل من
ارجاعه الى مقتضى القول بوضعه للمنتشر بضميمة حكم العقل واصل البراءة من انضمام الانتشار الى المطلق وصيرورته
مجازا عند ارادة المقيد منه فيتجه عليه امور احدها ان كلا صريح في الالتزام بكون معنى المطلق عاما شاملا للمعنيين
اللذين هما اى فرد كان والمقيد وليس ذلك الا المعنى المهمل وح نقول انه بعد الالتزام بكون المطلق موضوعا
للمعنى المهمل صحة العمل باى فرد كان منه ولو بضميمة حكم العقل نظرا الى ان الطبيعة توجد في ضمن اى فرد

يكون وذلك لان مقتضى تعليق الحكم على الطبيعة المهملة انما هو مطلوبية الطبيعة في الجملة اما في ضمن جميع الافراد او في ضمن
بعضها المعين او غير المعين لان المفروض صلاحية الطبيعة لكل من ذلك فمجرد تعليق الحكم بالطبيعة لا يقتضي الاتيان بها في ضمن
كل او اي فرد الا بدليل الحكمة وهو مقدمة ليس مراده ذلك وانما اراد اقتضاء الاطلاق من باب البراءة كما صرح به
في غير هذا المقام فلا وجه لحكم العقل لذلك بمجرد كون اللفظ موضوعا لمعنى مهمل مع ان البيان وهو الخطاب بالمقيد
موجود بحكم الفرض ثانيها ان ما ذكره من ان الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير بين الافراد ان اراد به
ان اصل البراءة يعين كون معنى اللفظ هو التخيير في الافراد فهو مما لا وجه له لان اصل البراءة لا يجري لرفع الالفاظ
ولا اثر له فيها وان اراد ان اصل البراءة يكون هو المعول عليه في مقام العمل فهو مناف لما ذكره قبل حكاية الكلام
الذي نحن بصدده الآن من البناء على الاشتغال فيما لو ورد مطلق ومقيد وشككنا في ان المامور به هل هو المطلق او
المقيد مع انه لا ربط له بما ذهب اليه في مبحث اصل البراءة من انه لا بد عند دوران الامر بين التعيين والتخيير من
البناء على الثاني ثالثها انه بعد الاغماض عما ذكرنا لا يتم بما ذكره التوصل الى ما رامه من جعل ورود المطلق مجازا في
المقيد لامكان ارادته على وجه الانطباق لا على وجه الخصوصية فان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في
الواقع فلا بد ان يكون من جهة المخاطب بالتعيين مقصودا للشارع في الواقع ليمكن الامتثال فيكون الفرد المعين مقصودا
بالامتثال كلما كان كذلك فلا بد وان يستعمل اللفظ فيه اذا كان المقصود من المطلق فلا بد وان يستعمل فيه على
وجه الخصوصية وذكر اللفظ المطلق وارادة المعين لو اقتضى مجازيته فلنا نمنع من استلزام المقصودية استعمال اللفظ
في المقصود وارادته فلا مانع من كون المقصود هو المعين وعدم استعمال اللفظ فيه على وجه الخصوصية والتعيين بل على وجه
الانطباق الا ترى ان القصد يتعلق باتيان فرد من المامور به ولا يستعمل فيه اللفظ وقد تقدم رابعها ان التمسك
باصالة البراءة انما يصح في الاحكام التكليفية دون الوضعية مثل احل الله البيع ونحوه اذا ورد في مقابله مقيد فعليه
خامسها ان اصل البراءة انما يجري في الاحكام الالزامية دون غيرها من الندب والكراهة كما اعترف به في
باب اصل البراءة سادسها انه لا وجه لتتميم دلالة المطلق بجعل مراده لما وضع بشرط الانتشار بواسطة اصل البراءة
بحيث يكون النص فيه حاكما على المقيد خلافا للظاهر مع كون ذلك من ادلة الاجتهاد وكون هذا من ادلة الفقاهة
وشتان ما بينهما من حيث المرتبة والمقتضى والحكم حتى انه لو سلم ذلك كان لا بد ان يقدم الاستصحاب المخالف
لشيوعه وانتشاره عليه ضرورة ان افادته لذلك انما حصلت من انضمام اصل البراءة الذي يقدم عليه الاستصحاب
مع كونه مما لا يعتبر به بوجه بل هو خلاف طريقة الفقهاء في الموارد الفقهية وذلك بخلاف الوضع البرهان دليل
الحكمة فانه لا يلزم ذلك فان الخطاب المتضمن له اذا افاد تعلق الحكم بالطبيعة وافاد دليل الحكمة تعلقه بها باعتبار
وجودها في ضمن كل من الافراد حصل لذلك الخطاب بضميمته مرتبة متوسطة بين الادلة الاجتهادية والاصول العملية

لكون

لكون دليل الحكمة ليس منوطا بالجهل والشك الماخوذين في الاصول حتى يصير من الاحكام الظاهرية المحضة ولا منشاؤه عن
الواقع بنفسه حتى يصير من ادلة الاجتهاد ولما بيناه من الدقيقة نقدم المطلقات على الاصول العملية دون الادلة الاجتهادية
حتى لو كانت من قبيل العموم سابعها انه استدل على حمل المطلق على المقيد في اول المسألة بما جعله نظير الدليل على بناء
العام على الخاص وهو شيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف معللا بانه نوع من التخصيص ومقتضى
هذا الكلام تسليم تحقق التعارض بين اصالتي الحقيقة في جانبي المطلق والمقيد الا ان شهرة التقييد وانفهامه
في العرف رجحان لاصالة الحقيقة في جانب المقيد ومقتضى رجحانها زوال اصل الحقيقة في جانب المطلق فيحمل
على المقيد ثم انه بعد التنزل عما ذكره من وجه الترجيح وتسليم تساوي الاحتمالين وتعارضهما بنى في الاخذ بالمقيد
على القول على قاعدة الاشتغال من جهة ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد ولا يخفى عليك ان
التمسك باصل البراءة في تعميم لا ان المطلق بعد هدم اساس الاستدلال المذكور اذ لا وجه ح لتسليم وجود
الاصلين في جانبي المطلق والمقيد وتعارضهما والترجيح بشهرة التقييد وانفهامه عرفا ضرورة ان الاصل
في جانب المطلق ح يصير هو اصل البراءة وظاهر ان اصل الحقيقة في جانب المقيد المقتضي لوجوبه حاكم عليه
لكون الاول من الاصول العملية وكون الثاني من الاصول اللفظية فلا يتساويان حتى يرجح باحد الامرين
المذكورين كما انه لا وجه لتسليم تساوي الاحتمالين بعد ذلك والرجوع وعندي ان هذا الوجه غير تمام عليه
لان كلامه في مقام الاستدلال انما هو من حيث التصرف في المطلق بارادة المقيد منه بخصوصه ليصير مجازا فيه حتى على
القول بوضعه للمعنى المهمل ومن حيث التصرف في المقيد بحمل الامر المتعلق به على الندب في احتمال الحقيقة في
كل من الطرفين معارضة باحتمال الحقيقة من الطرف الاخر واما اصل البراءة فانما اعتبره لمعنى زائد على ذلك
وهو جعل ورود المطلق الموضوع للمعنى المهمل بمنزلة الموضوع للمعنى الماخوذ بوصف الشيوع والانتشار في
المؤدى واين هو من معارضته لاصالة الحقيقة في المقيد حتى يصير حاكما عليه مضافا الى انا لو فرضنا ان اعتبار
اصل البراءة في جانب المطلق ليس لذلك المعنى الزائد وانما كان من افعال الاصل الحقيقة في جانب المطلق
من حيث المورد والمؤدى فلا يوجب انتفاء اصل الحقيقة حتى يقوم مقامه ولا يكون له وحده قوة المعارضة مع
اصل الحقيقة في جانب المقيد فتم ثامنها ان جعل اصل البراءة ضميمة للمطلق في دلالته على الشيوع و
الانتشار في مقابل الاخذ بالمقيد وتقييده به لا يوافق طريقة القائلين بوضع اسامي العبادات
لما هو اعم من الصحيح ومنهم الفاضل المذكور من تمسكهم باطلاقاتها في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة
وذلك لانه اذا ثبت كون الستر مثلا شرطا في الصلوة عند التمكن منه وشك في شرطيته حال
عدم التمكن منه ايضا فح يرجع الشك الى انه في حال عدم التمكن من الستر مكلف بالصلوة ام لا دون جهة انه

لوكان شرطا فيهما عند عدم التمكن منه سقط عنه بواسطة انتفاء شرطها المقتضي لانتفاء المشروط ولو لم يكن شرطا فيهما عند عدم التمكن منه
فقد انتفت الشرطية فباقي بالمامور به الغير المشروط بذلك الامر المتعذر فمع الشك في الامرين يرجع الشك الى اصل التكليف
فينفى بالبراءة وح نقول ان اطلاق اسم الصلوة على القول بوضعها للاعم لو لم يكن ضميمة اصل البراءة ينفي الشرطية المشكوكة
في حال عدم التمكن من الستر فيرتفع به انتفاء البراءة من التكليف بالصلوة عند عدم التمكن من الستر لكن الاطلاق ح ثابت
على اصل البراءة الذي هو من الاصول العملية لكن لما جعلت اصل البراءة متمما لدلالة المطلق وضميمة لرضاء المطلق
المتمم به في حكم اصل البراءة فلا يصير رافعا للشك في اصل التكليف لما عرفت من ان المطلق ح يصير في مرتبة اصل
البراءة فلا يفيد في رتبة اصل البراءة فلا يفيد في رفع اصل البراءة الجاري عند الشك في اصل التكليف
الرافع له راسا وهذا خلاف طريقتهم لانهم يتمسكون بالاطلاق في اثبات اصل التكليف والرافع لكنك
خبير بان هذا الوجه ايضا غير وارد عليه لما عرفت الاشارة اليه من ان المراد بجعل اصل البراءة متمما لدلالة المطلق
جعل المطلق الموضوع لنفس الطبيعة بمنزلة ما وضع لها بشرط السراية الى الانتشار ونفس المطلق في حمل الاكثر
العملية ولا يحتاج الى الضميمة الا فيما حكم عليه بحكم غير طلبي ولهذا ترى المتمسكين في تعميم المطلق بدليل الحكمة لا
يتمسكون به الا في مثل احل الله البيع ونحوه مما حكم عليه بحكم غير طلبي ضرورة ان طلب الطبيعة يكفي في مقام الامتثال
به الاتيان بفرد منه لكون ذلك من خواص الطلب فيتخير في الاتيان باي فرد اراد المكلف نظرا الى صدق الطبيعة
عليه وحصولها في ضمنه لاسيما اذا تعدد الخطاب بالمطلق وورد الامر بالمقيد في خطاب منفصل واتفق عدم
تمكن المكلف من الاتيان بالمقيد عند ورود الامر به كان اللازم عليه الامتثال بمقتضى المطلق بلا اخلال ولا
اشكال كما عرفته سابقا وعرفت ان الوجه فيه هو ان الخطاب بالمقيد انما يتوجه في حال التمكن منه كما
ان الخطاب في جميع المقامات انما يتعلق بمن تمكن من الاتيان بمتعلق الامر فتخرج سائر افراد المطلق في صورة
التمكن من المقيد وتبقى في صورة عدم التمكن منه ولذلك حكموا بوجوب المسح بظاهر الكف على من تعذر عليه
المسح مطلقا في الكتاب العزيز وح نقول ان دلالة المطلق لو كانت متممة بانتفاء البراءة لم يبق وجه للتمسك بالاطلاق
في امثال ما ذكر من الموارد لان مقتضى حمل المطلق على المقيد هو ارتفاع التكليف بالمسح مثلا راسا الموافق
لاصل البراءة من التكليف به بالمرة ومقتضى حمل الامر بالمقيد على ما يوافق الخطاب بالمطلق وهو حمله على الندب
بحكم ضميمة المطلق التي هي انتفاء البراءة هو وجوب الاتيان بالفرد المتعذر مع دوران الامر بينهما وعدم العلم
بخصوص احدهما فمقتضى انتفاء البراءة عدم ثبوت التكليف اصلا فهذا غلط ما لو لم يكن الخطاب بالمطلق متمما باصل
البراءة فانه يصير دليلا اجتهاديا رافعا لانتفاء البراءة فانه يصير دليلا اجتهاديا رافعا لانتفاء البراءة من نفس
التكليف بالمطلق ونحوه وعند ذلك ان هذا الوجه غير متجه عليه لما عرفت عليه من ان جعل اصل البراءة متمما الابدان

كونه يجعل المطلق الموضوع للمهمل بمنزلة الموضوع للمنتشر والا فالمطلق مع قطع النظر عن انضمام اصل البراءة اليه
على الاصول العملية وان انضمام الامر الزائد فهب انه لم يحصل في ذلك الامر الزائد وان وجد اصل البراءة كحد
المطلق بنفسه لم يكن قاصرا عن رتبة التقوق على الاصول العملية ليصير انضمامها اليه سببا لمساواة المطلق للاصول العملية
في الرتبة خامسها ما ذكره جماعة منهم الشهيد في القواعد من ان حمل المطلق على المقيد لازم لانه جمع بين الدليلين لان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد انتهى مع صكة في ذلك المقيد واعترض عليه
صاحب المعالم بانه فعال لعيد ذكره وهذا اشكل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة
الندب بمعنى كونه افضل الافراد بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منقادا
لكنه كان مرجوحا الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح
احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سالما عن المعارض ثم قال وقد
اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على الحالة فانه لا يحصل عنه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على
الحكم بسقامه الدليل الاخر من غير ترتيب للاشكال وهو كما ترى انتهى واورده سلطان العلماء ره على ما ذكره
من البناء على الاشتغال ولزوم الاتيان بما يقتضي يقين البراءة بانه مع تسليم تساوي المجازين اللذين
هما حمل المطلق على المقيد وحمل الامر بالمقيد على الندب او التخيير بعد اشتغال الذمة غير ثابت لا
لا يقينا ولا ظنا ومجرد احتمال الاشتغال من دون جزم ولا ظن لا يقتضي وجوب تحصيل يقين البراءة وانما غايته
الاحتياط وهو غير واجب ورده الفاضل القمي ره بان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق
ونحن نعلم انا مكلفون باحدهما فبعد تحقق اشتغال الذمة بالمجمل لا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد
كما هو المورد اما انه لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل شرط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل
البراءة لمكان الشك فيه مع عدم الاشتغال بخصوصه وليس كذلك بل نقول بعد تساقط المجازين وتساوي الاحتمالين
يبقى الشك في ان المكلف به هو المطلق بوصف الاطلاق او المقيد بوصف التقييد وليس هيهنا قدر مشترك
يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل فلا يكون مورد الشك من قبيل الاقل والاكثر حتى يجري اصل البراءة
بالنسبة الى الزائد عن القدر المتيقن بل من قبيل المتباينين وبعد فرض تحقق الاشتغال ح لا مجال لاصل
البراءة فلابد من الاحتياط ولا وجه لفرض كون مورد الشك من باب الاقل والاكثر بان يفرض الامر ان في المقيد
فنقول ان الجنس في ضمنه متيقن والشك انما هو في الزائد الذي هو الفصل وذلك لان الجنس الموجود في ضمن المقيد
لا ينفك عن الاصل ولا تفارق بينهما هذا وفي الجميع نظر اما اصل الاحتجاج فلان الجمع بين الدليلين مما لا دليل

بانه ركاكة المتعين

على لزومه فهو عندنا ممنوع كما عرفت في المباحث السابقة فان قلت ان الجمع بين الدليلين بان يكون احدهما
يرتفع بوجود الاخر لا نسلم انه يحصل الاجتماع العمري عما اثبت بحجية سابقا وهو وان لم يتم على ما ذهب اليه الاكثر
فيما من وضع المطلق لما اخذ بشرط الانتشار لكنه يتم على مذهبك من وضعه لمعنى مهمل فيكون ساكتا منتظرا
للبيان فيجري مجرى الاصل ويصير المقيد كالدليل فبمجرد دخول المقيد يحصل الاجتماع العمري بينه وبين المطلق
لارتفاعه عن مقام معارضة المقيد قلت لو كان المقيد من باب الدليل كان لما ذكرته وجه لكون المطلق ساكتا
منتظرا للبيان وكون المقيد ناطقا مبينا وليس كذلك بل الحال في طرف المقيد كالحال في طرف المطلق لاحتمال
التخيير في جانب المقيد المحتاج الى التقييد فان قوله اعتق رقبة مؤمنة لو حمل على التخيير افتقر الى تقييده بعوضها
او كفارة ونحو قيده العرفي التقييدي تقييد الرقبة المطلقة بالايمان وتقييد الخطاب بعتق المؤمنة بما بعدها
على تقدير حمله على التخيير وكما ان الاصل عدم التقييد في الاول فكذلك الحال في الثاني فيكون كلاهما
من قبيل الاصل فيكون التقييدان في مرتبة الوجود وجريان الاصل بالنسبة اليهما على حد سواء فلا يكون
مما يتحقق فيه الاجتماع العمري فالتمسك بالجمع بين الدليلين لا يفيد بل كان اللازم ان يتوقف الامر بين
التقييدين والاول ارجح من الثاني لكثرة تعارفه مثلا واما ثانيا فما ذكره صاحب المعالم ره فله وجوه احدها
ان ما ذكره من توقف تمامية الدليل على انتفاء مجاز اخر لا يخلو اما ان يريد بذلك ان احتمال تجوز اخر دائما
قائم فكل موضع يراد فيه حمل المطلق على المقيد يكون حمل المذكور فيه معارضا باحتمال مجاز اخر او يريد بذلك
انه قد يتفق في المقام احتمال مجاز اخر فلا يكون حمل المطلق على المقيد متعينا للجمع بين الدليلين والاول
مدفوع بما ذكروه في باب تعارض الاحوال من كون التقييد مقدما على غيره من التصرفات الجارية في اللفظ
من دون نكير فلا يكون احتمال مجاز آخر مساويا للتقييد والثاني مدفوع بان ذلك خروج عن عنوان القوم
لان مفروضهم انما هو فيما لو لم تكن قرينة خارجية تصرف عما ذكروه واحتمالها لا يوجب التوقف والحاصل ان
كلامهم في حمل المطلق على المقيد انما هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية وربما يورد على الشق الثاني
بانه اذا ثبت حمل المطلق على المقيد في صورة عدم احتمال المجاز الاخر اثبتناه في صورة الاحتمال بعدم القول
بالفصل ولا يخفى ما فيه لان المسألة اصولية لفظية متولها عنوانها الرجحان عرفا وليست تعبدية كما عليه الحال
في المسألة الفقهية حتى يتمسك في تمامها بعدم القول بالفصل ثانيها ان ما ذكره من انه لو تساوى الاحتمالين
يشكل الحكم بترجيح احد المجازين لا وجه له اذ مع فرض التساوي يمتنع الترجيح لا انه يشكل ثالثها انه حكم بعدم امكان
الترجيح بعد التعارض المنتهي الى التساقط او التوقف وذلك مما لا وجه له لان ما ذكره من التساقط او التوقف
انما هو في الاخبار وليس الكلام فيها بخصوصها بل في مطلق الادلة وعلى تقدير فرض الكلام فيها على وجه الخصوص

فقد يورد

فقد يورد عليه بانه كان اللازم ح ذكر التخيير ايضا لكونه ايضا قولا آخر في تعارض الخبرين وكما افتقر
على ذلك التقدير ايضا كان اللازم اسقاط التساقط والاقتصار على التوقف والرجوع الى الاصول في مقام
العمل لان تلك الاقوال الثلاثة انما تجري عند تعارض الخبرين اذا كان تعارضهما من جهة السند لا من جهة الدلالة
والكلام فيما نحن فيه ليس الا من جهة الدلالة وليت شعري لو طبقت فرض حتى التوقف والرجوع الى الاصول العملية
رابعها ان ما ذكره من بقاء المطلق سليما عن المعارض بعد تعارض الاحتمالين وتساقطهما لا نفهم له معنى
لان المفروض ان احد الاحتمالين انما هو التصرف في المطلق بارتكاب التجوز فيه على مذاقهم بارادة المقيد منه
والاحتمال الاخر هو التصرف في جانب المقيد بحمله على الندب مثلا وبعد تعارض الاحتمالين كيف يبقى الكلام
المطلق سليما عن المعارض وهو احد طرفي التعارض خامسها ان ما ذكره من بقاء الاطلاق سليما عن المعارض
يلزمه التمسك بالاطلاق ولا يبقى وجه للبناء على الاشتغال لان الاطلاق السليم عن المعارض دليل اجتهادي ولا
مساغ للرجوع الى الاصل مع قيامه سادسها ان التمسك بالاشتغال اما ان يكون باعتبار عده مرجحا او يكون
باعتبار جعله معولا يرجع اليه في مقام العمل ولا وجه لشيء منهما اما الاول فلان اعتبار الاصل مرجحا للدليل في
مقام الدلالة غير معقول خصوصا الاشتغال وذلك لان الدليل ليس من شأنه الا البيان فهو ناظر الى الواقع و
الاصل ليس من شأنه الافادة وجه التخلص عند الجهل فليس ناظرا الى الواقع فكيف يكون الساكت عن الدلالة
على الواقع مرجحا ومبينا لدلالة ما هو ناظر الى الواقع فليت الاصول من قبيل المعول الذي يرجع اليه عند
الانقطاع عن الدليل ولا سيما الاشتغال فانه لا يفيد الظن قطعا وانما هو مفيد لوجه الحيلة عند انقطاع
الوسيلة الى المكلف به ومن جعل الاصول مرجحات في مقام تعارض السند بين الاخبار فقد بنى على اعتبارها
من باب الظن كما في الاستصحاب واصل البراءة واما الاشتغال فكونه مرجحا سنديا انما هو بالنص الوارد في علاج
التعارض فهو من باب التعبد لا لافادته الظن بتعيين المامور به والحاصل ان الاصل لا يكون مرجحا للدلالة
الدليل لما عرفت واما الثاني فلان ذلك يلزمه عدم التمسك بالمطلقات في الموارد الفقهية فلا بد فيها من
الرجوع الى الاصول بحسب الوقائع لا الى الاشتغال بخصوصه ووجه ذلك ان الرجوع الى الاشتغال وغيره من
الاصول في مقام العمل لا يصح الا مع فرض اجمال اللفظ والمفروض ان اللفظ في كل مطلق ورد في مقابله المقيد مجمل
فلا وجه للرجوع الى خصوص الاشتغال لاختلاف الاصول بحسب المقامات وغيرها من الخطابات المتعلقة بالمقيد
ولا يذكرونها الى الاصول فضلا على البناء على خصوص الاشتغال وذلك طريقة مستمرة لديهم لم يخالف فيها
احد حتى صاحب المعالم ره فلا ينبغي في الفقه الا على حكم الادلة وفيها مطلق ومقيد فالحاصل انه ان بنى على ان
اللفظ مجمل كما هو لازم تمسكه بالاشتغال في مقام العمل لزمه في الفقه الاعراض عن كل مطلق ورد في مقابله مقيد

والعمل على الاصول على حسب المقامات مع انا نراه لا يفعل ذلك بل يجري على طريقة القوم وان بني على ان اللفظ
مبين فلا وجه لما ذهب اليه من التمسك بالاشتغال واما فيما ذكره سلطان العلماء ره فلا يرد عليه من مثل
ما اوردناه على صاحب المعالم ره اخيرا فنقول في تحرير الايراد عليه ان التمسك باصل البراءة اما ان يكون
باعتبار عدة مرجحا للدلالة او يكون باعتبار جعله معولا يرجع اليه في مقام العمل ولا وجه لشيء منهما لانه يرد
على كل من الشقين نظير ما اوردناه على الاشتغال فلاحظ مضافا الى انه يرد عليه ان الايراد على صاحب المعالم
بان هذا المقام ليس مورد الاشتغال وانما هو مورد البراءة مما لا وقع له لانه اذا كان يرى ان الامر اذا دار
بين التعيين والتخيير فالبناء على الاول فيكون مقتضى مذهبه البناء على الاشتغال غاية ما في الباب ان المورد
خالفه في ذلك ولا يتجه الايراد على من سلك بمقتضى مذهبه بسبب مخالفة غيره له واما فيما ذكره الفاضل
القمي ره فلانه يرد عليه ان ما ذكره هنا مناف لما ذهب اليه في مبحث اصل البراءة لان غاية ما هنا ان يكون المطلق
والمقيد من قبيل المتباينين وقد اختار هو ره هناك التخيير عند الشك في المتباينين كما في الظهر والجمعة فيختار
هنالك البراءة ويبني هاهنا على الاشتغال وذلك تهافت وهذا الوجه قد رده بعض من تلخص مضافا
الى وجوه اخر الاول ان ما ذكره من ان الشك في كون المطلوب هو المطلق او المقيد من قبيل الشك بين المتباينين
بناء على ما قدمه في مباحث الالفاظ غير مجد في اجراء الاصل عند الشك في كون الموضوع له هي الطبيعة المطلقة
او الطبيعة المقيدة كما لو شك في ان الامر موضوع لطلب الطبيعة المطلقة او طلب الطبيعة المقيدة بالتكرار مثلا
او الفور فنحكم بان الطبيعة معلومة وتقييدها غير معلوم والاصل عدم تقييده فلو كان الشك بين المطلق والمقيد من باب الشك
في المتباينين لم يكن لاجراء الاصل هناك وجه ولا خصوصية لمقام الطلب فائدة لتباين الذهنين ان المطلوب
توقيفي كذلك الموضوع له من دون فرق فكيف يجتمع الحكم بكون المطلق والمقيد متباينين مع التمسك بالاصل
هنالك عند الشك فيهما كما لا يخفى عليك ان هذا الايراد لا وقع له في هذا المقام فان ما ذكره هنا
حق وما ذكره هناك هو الباطل كما اعترف هو دام مجده ايضا فالذي يتجه عليه الايراد انما هو ذلك المقام قد
اورد عليه فيما يليق به من المحل ويجري مخالفة الحق للباطل لا يوجب حجة في الحق فتدبر ولا تغفل الثاني
انما ذكره من ان كلام سلطان العلماء ره انما يتم لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لم نعلم ان
شرطها الايمان ام لا ولم نعلم ثبوت الشرط حتى يمكن نفيه باصل البراءة وذلك ليس كذلك اذ المراد ان ما
ثبت كوننا مكلفا بعتق رقبة ما مع عدم العلم بالشرط بدليل لفظي فلا وجه لاصل البراءة في نفي الشرط
المشكوك لان اطلاق الدليل اللفظي كاف في اثباتنا التكليف بالمطلق ونفي ما زاد عليه ولا مجال لاصل
البراءة هاهنا واذا اراد به ما لو ثبت التكليف بعتق رقبة ما بدليل لبي مع الشك في ثبوت اشتراط الايمان لها

ثم

ثم نقول التحقيق في الفرق بينه وبين ما ورد هناك مطلق ومقيد ولم نعلم ان احدهما هو المطلوب بعينه لاتفاقهما عند
التحليل في وقوع الشك في ان المطلوب هل هو المطلق او المقيد وان التكليف بالمطلق ثابت قطعا وانما الشك
في ثبوت القيد الذي هو شرط للمطلق كالايمان بالنسبة الى الرقبة المامور بعتقها فنكون مآل ما لو ورد مطلق
ومقيد ولم نعلم ان احدهما هو المطلوب بعينه الى ما ذكره من الفرض وهو ما لو علمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما
ولكن لم نعلم هل شرطها الايمان ام لا ولا تفاوت بين الصورتين الا ان الدليل على احدهما لفظي وعلى الاخرى لبي
ولا اثر لذلك الا ان يبني على ما ذكره بعضهم في مسئلة وضع اسامي العبادات للصحيحة او الاعم من ان التكليف بالعبادة ان
ثبت باللفظ كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة كان اللازم عند الشك في شيء من الاجزاء او الشرائط على البناء على
الاشتغال نظرا الى ان اللفظ مما لا يعلم من مفهومه فيرجع بتعلق الامر بعنوان خاص هو المفهوم المعبر عنه بالصلوة
فاذا شككنا في ان السورة جزء ام لا مع عدم الاتيان بها في ضمنها شك في كون المأتي به مصداقا للمامور به ام لا
فلا بد من الاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه وذلك على خلاف ما ثبت بدليل لبي كالاجماع مثلا فلا يجوز هناك
عنوان حتى يلزم البناء على الاشتغال فالاجماع على وجوب الصلوة مع الشك في وجوب السورة بمنزلة ايجاب تكبيرة الاحرام
والحمد والركوع والسجود مثلا فاذا شك في وجوب السورة لم يكن الشك في كون المأتي به من دون سورة فلا يكون
الشك بالنسبة اليها الا ابتدائيا فيرجع التمسك باصل البراءة ولكنك خبير بان التفرقة بينهما لا تبقى بحجة
دعوى فلا فرق بين ما كان دليله لفظيا وما كان دليله لبيا فحال اللفظ العنوان [illegible] الثالث انه مذكر
سابقا فيما اورده على سلطان العلماء ما ينبئ ان التمسك باصل البراءة مما يفيد البيان للمطلق فلا فرق في كونه
موضوعا لمعنى مهمل فيجعل الاصل مبينا للاجمال في المطلق ولو كان ابتداؤه بيانا لم يرد في نفسه بالمقيد هذا يلزم
عدم الاعتبار بالمقيدات في الفروع اصلا ضرورة صيرورة المطلق مبينا بضميمة الاصل مع انه خلاف طريقة الفقهاء
وخلاف طريقته في الفقه وما يرد على سلطان العلماء ره في المطلق الذي ورد في مقابله مقيد حيث اوجب
الرجوع الى اصل البراءة كما سبق هذا وعندي ان هذا الوجه غير وارد على الفاضل القمي ره كما ان ما اورده
سلطان العلماء ره غير وارد اما الاول فلانه جعل اصل البراءة مبينا لاقتضى كونه بيانا بما زيد على حد
مؤداه الذي هو على حد سائر الاصول غير ناظر الى الواقع فكيف يمكن الزامه بان لا يعتبر المقيدات مع كونها
ادلة اجتهادية في مقابلة اصل البراءة المبين للمطلق وهو من الاصول العملية واما الثاني فلان الفاضل ره
ليس في حكمه بالرجوع الى البراءة قاصدا الى بيان طريق العمل ولا في مقام الاستدلال على مختاره وانما هو في
مقام الزام من حكم بالاشتغال على تقدير دوران الامر بين المحذورين في طرف المطلق والمقيد حيث افاد انه
على هذا التقدير يلزم البناء على البراءة دون الاشتغال وقد عرفت انه ره لم يعتمد في الاستدلال على هذا الوجه

وانما العمدة على الطريقة الاخرى وهو ان الحمل على المقيد لا يستلزم التجوز بخلاف الحمل على المطلق فانه يستلزمه فيتقدم ذلك فهو
ترجيح العمل بالمقيد فلم يبق تساوي الاحتمالين اصلا حتى يرجع الى اصل البراءة وعلى هذا فكيف يصح ان يدعى انه
يلزم مرجع دون المقيد لرجوع الى اصل البراءة فتدبر سادسها انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا ريب ان هناك خطابين
والتكليف متحد والمتيقن منهما انما هو المقيد بان يؤخذ به من دون ضميمة اصل او غيره وبلا فرق المنع من كون
القدر المتيقن هو المقيد دائما وقد فصلنا ذلك في مقام دفع ما ذكره لها فاضل القمي ره من كون انصراف المطلق
الى الافراد المتبادرة من الاخذ بالقدر المتيقن هكذا اورد سيدنا الاستاد دام مجده على هذا الدليل ولا يخفى
عليك انه غير متجه عليه لان ما ذكره في ذلك المقام هو ان الحكم ان كان من غير الاحكام الطلبية كالاباحة
فالقدر المتيقن ثبوتها لجميع الافراد لا اختصاصها ببعض دون بعض وليس في غير هذه الصورة تيقن الشمول والاطلاق
وان كان من قبيل الاحكام الطلبية فهناك صور لانه اما ان يكون المكلف عند توجه الامر بعتق رقبة مثلا واجدا
لغير المؤمنة وحده ويكون واجدا للمؤمنة وحدها ويكون عند توجه الامر اليه متمكنا من القسمين ثم يزول عنه التمكن
من احدهما او يكون متمكنا منهما من حين توجه الخطاب الى حين ارادة الامتثال وقد تقدم حكم الجميع وحيث نقول
الصورة الاولى صحيحا لو كان الحكم هو الاباحة لا مسلوبه بما يخص به لانكار ايضا فيما اذا كان الحكم الزاميا واما
الصورة الثانية وهي ما لو كان الحكم من قبيل الاحكام الطلبية فهي محل اختلاف ما لا دخل له بما نحن فيه لان الكلام
من حيث دوران الامر بين المطلق والمقيد من حيث هما مع قطع النظر عن العوارض كما هو الشأن في كل بحث والا
فلا يصح مسئلة في شيء من المباحث ومعلوم انه اذا دار الامر بين المطلق والمقيد في الحكمين الالزاميين فالقدر المتيقن
عند قطع النظر عن العوارض انما هو المقيد وهو واضح وجميع الاقسام الاربعة الجارية في الصورة الثانية انما هي
من قبيل الاختلاف للعوارض فلا دخل لها بالمقصود فلخص ما ذكرنا كله ان الوجه في حمل المطلق على المقيد انما
يعود وراثا لا ريب حمل الامر بالمقيد على الاستحباب او الوجوب التخييري مع الحكم بكون المراد بالمطلق هو المقيد اعلى وجه
التجوز على قول الاكثر وتقديمه على غيره لكونه مجازا راجحا على سائر وجوه التجوز او على وجه الحقيقة على المختار من
وضع المطلق للمعنى المهمل منتظر للبيان وكون المقيد صالحا لصيرورته بيانا له فيقدم على غيره لكونه حقيقة وكون
المقيد بيانا له فكما تجوز من وجوه التصرف في اللفظ فانها التي بمنزلة حمل المطلق على المقيد وان الوجه الاخير لا يخلو من
وجه لكن بعد الاغماض عن الوجه الاول الذي هو حصول الظهور اللفظي الثانوي من ملاحظة الخطابين ويكون محصل الوجه
الاخير ان الحاكم هو العقل والعقلاء في مقام الامتثال وهو الاخذ بالمتيقن في مقام الاطاعة لا نقول ان الوجه الاول لا
يجوز على التقريب المناسب لمذاق الاكثر لانهما كانا المطلق والمقيد من قبيل الادلة اللفظية لان مدرك الامر بين المجازين
لا يجري الا فيها فلا بد في تعيين صارفه من دليل آخر والوجه الاخير بعيد ظم ثم ان ما ذكرنا كله فيما لو كان المطلق والمقيد مقترنين

مع كونهما

مع كونهما متحدين في الحكم والسبب كون الحكم الزاميا موجبا وعدم مضي وقت الحاجة واما اذا لم يكونا مقترنين
فالحمل على المقيد في جميع الصور التي ذكرناها في صدر الامر الخامس الا فيما لو تقدم المقيد وتأخر المطلق وكان
وروده بعد حضور وقت العمل بالمقيد فيحمل على المطلق ويجعل ناسخا للمقيد لمكان مضي وقت الحاجة
ويكون الحال فيما لو تقدم المطلق وتأخر المقيد على حذو ما ذكرناه في العام والخاص المتأخر الظاهر فيكون المقيد
بيانا ان ورد قبل مضي وقت الحاجة الى العمل بالمطلق وناسخا ان ورد بعده وكذلك الحال في جميع ما ينطبق على
الصور المذكورة في تلك المسئلة فيجري فيها الاحكام المذكورة هناك ولا فرق في كون الحكم هو الحمل على المقيد
في غير المنفي بين ما لو كانا مثبتين او مجردين او مختلفين وذلك لان المفروض علمهم باتحاد التكليف من
الخارج فانا نتكلم الآن على هذا التقدير ومع تحقق العلم به من الخارج لا يبقى فرق في ذلك بين الاقسام المذكورة
هذا الكلام في الموضع الاول وهو ما لو علم اتحاد التكليف من الخارج واما الموضع الثاني وهو ما لو لم يعلم اتحاد
التكليف من الخارج فهل يمكن تحصيل العلم به من نفس الخطابين ام لا فنقول ان ذلك يتصور على وجهين احدهما
ان يستكشف اتحاد السبب والحكم عن اتحاد التكليف ام لا والآخر ان يستكشف بمجرد اتحاد الحكم من اتحاد
التكليف فههنا مقامان فالمقام الاول وان اتحاد السبب والحكم هل يكشف عن اتحاد التكليف ام لا الذي
ذهب اليه السيد عميد الدين ره في المنية انما هو الثاني فلذا يمنع حمل المطلق على المقيد عنده مع احراز اتحاد
التكليف من الخارج قال ره بعد تقسيم المقام الى اقسام الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار
اعتق رقبة ثم يقول اعتق رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة وجب عتق رقبتين لما عرفت من ان
تكرير الامر يقتضي تكرير المأمور به وان دل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا هذا وقد افتقر
صاحب الاشارات فقال واما اذا اتحد المكلف به والسبب وكانا مثبتين فلا يخلو اما ان يثبت اتحاد الحكم
فيهما اولا وعلى الثاني فلا حمل ايضا فان تعدد الامر يقتضي تعدد الطلب وتعدده يقتضي تعدد المطلوب
فلا حمل لما مر انتهى وظاهر الجماعة ان اتحاد الحكم والسبب يكشف عن اتحاد التكليف لكن الالتزام به انما
يصح على ما اخترناه من مذهب سلطان العلماء دون ما ذهب اليه الاكثر من وضع المطلق لما اخذ فيه شرط الاطلاق
والانتشار وعلى هذا فمن انكر مذهبنا فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ولذلك يجري
الامر على ما هو مركوز في اذهانهم وان كان خلاف ما ذكروه في الظاهر واما انه يصح على مذهبنا فلكون
المطلق بعد القول بوضعه للمعنى المهمل مجملا منتظرا للبيان فيكون المقيد المتحد سببه مع سبب المطلق
بيانا له بالضرورة واما انه لا يصح على مذهبهم فلانه حينئذ يصير المطلق موضوعا لما اخذ فيه شرط الشيوع
والانتشار فيصير من قبيل العام فغاية ما في الباب انه عموم انما هو على وجه التبادل وعموم العام الحقيقي

فان قلت انا نجد اتحاد السبب والحكم يكشف عن اتحاد التكليف كان البحث عن مجرد اتحاد الحكم كاشفا عما عداه قلت انا نطلع على ذلك كما عرفت

على وجه التناول وعلى هذا فلا يبقى فرق بين المطلق والمقيد المثبتين وبين العام والخاص المتوافقي الظاهر فكما لا يحكم
بالتخصيص هناك حتى لو كان بينهما تعدد كما لو قال اكرم العلماء وقال اكرم زيدا العالم لعدم التنافي بينهما فيعمل
بكل من الخطابين في محله وانما يحكم بالتخصيص عند التنافي بينهما في الظاهر كما لو قال اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم
فكذا ههنا فان الالتزام بالتكليف ان لا يحمل المطلق على المقيد لكون المطلق عاما على مذهبهم ثم انه على تقدير ثبوت اتحاد
التكليف من ملاحظة اتحاد السبب والحكم لا اشكال في انه لو اتى بالمقيد كان ممتثلا وعلى تقدير عدم ثبوته فهل يحصل
واحد الامتثال بالخطابين بناء على ما تقدم في مسئلة تداخل المسببات وقد ذكرنا ان التداخل مما لا يتحقق في بعض
في المتساويين لاتحاد المامور به وكذا في المتباينين لامتناع الاتيان بهما بايجاد واحد فان علم فيبقى بالاعم
والاخص مطلقا من وجه فيجوز له ان ياتي بما يصدق عليه بالنسبة في العبادات ولغيرها ايضا في التوصليات فيحصل
الامتثال بالخطابين فتحصل مما ذكرناه في هذا المقام ان مساعدة العرف على حمل المطلق على المقيد عند اتحاد
السبب والحكم لكشفه عن اتحاد التكليف انما يتم على المختار من مذهب سلطان العلماء دون مذهب الاكثر والمقام
الثاني في تجرد اتحاد الحكم هل يكشف عن اتحاد التكليف حتى يحمل المطلق على المقيد من اجل ذلك مثاله ما
لو قال اعتق رقبة وقال اعتق رقبة مؤمنة فنقول مقتضى ما اخترناه من حيث وضع المطلق للمعنى المهمل المنتظر
للبيان هو حمل المطلق على المقيد اذ المقيد بيان رافع للاهمال فلا بد من الاخذ به لكن يشكل الامر بعدم مساعدة
العرف على حمل المطلق على المقيد في الصورة المفروضة من تجردهما عن السبب وعدم تحقق اتحاد التكليف فربما
امكن الاستكشاف بذلك عن فساد ما اخترناه من وضع المطلق للمهمل فيكون ذلك موهنا للمختار كما ان الحمل
في المقام السابق كان موهنا لمذهب الاكثر ويمكن توجيه الحمل هناك بما يرفع عنهم الاشكال فيقال ان الحمل هناك
انما هو بالقرينة اذ بعد ملاحظة ان الوجوب ليس مما يندرج تحته مراتب متفاوتة كالندب المندرج تحتها
وملاحظة اتحاد السبب في المطلق والمقيد يحكم العرف باتحاد التكليف فلذلك يحمل المطلق على المقيد ولولا ذلك لم يكن
مجال للحمل فان قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فوجد اهل العرف ان الوجوب مما
ليس له مراتب متعددة ولو في الغالب لطلبت المرتبة العالية من الواجب هو المؤمنة وتاليها غير المؤمنة كما يلاحظ
مثل ذلك في الزيارة مغتسلا او الزيارة بغير غسل ووجدوا اتحاد السبب بالنسبة الى الخطابين فهموا من ذلك اتحاد
التكليف الموجب لحمل المطلق على المقيد ولولا ذلك لم يحكموا بالحمل فهو ليس الا القرينة وح فيرتفع عنهم الاشكال ويقوى
الاشكال على مختارنا من جهة اقتضائه الحمل في المجردين مع عدم مساعدة العرف على ذلك الا انا نذب عنه بان غالب
المطلقات لما كان ورودها في معرض البيان لا في مقام الاهمال كان المطلق المجرد في انظارهم مسوقا لاعطاء
القاعدة فلم يفهموا منه الاجمال كان المطلق المجرد في انظارهم مسوقا للمعنى لاعتبار المقيد بيانا للمجمل

وحمل

وحمل المطلق عليه ولولا ذلك كان اللازم الوضع للمهمل حمل المطلق على المقيد في صورة تجردهما عن السبب ايضا فتحصل
مما بيناه انه يلزم الاشكال على الاكثر من حمل المطلق على المقيد في المجردين وهذا الذي ذكرناه انما هو بالهام
سيدنا الاستاد دام مجده وللحق في المقام اشكال وهو انه ان ادعى ان غلبة اتيان المطلقات لبيان القاعدة
انما هي في المجرد عن السبب لغير مطالبة ومنع الفرق والمستند فهو ممنوع اذ لا مقتضى في المجرد يختص به دون
المقرون بالسبب وكذا الداعي في نظر الحكيم مخصوصا به فان مثل ذلك لا يكون الا راجعا بالنسبة الى نوع دون نوع فلا بد
ان يكون مستندا الى خاصية النوع ولا يفترقان فيها وبالجملة فدعوى الفرق مباهتة وتحكم وان ادعى ان
الغالب في المطلقات باسرها سببية كانت ام مجردة هو اتيانها لبيان القاعدة بخروجها عن الاهمال فلا
يتم الاستدلال ولو قيل ان ورود المقيد يصير كاشفا عن عدم اتيان هذا المطلق مع غيره وانه لم يرد لبيان القاعدة
قلنا هذا مشترك بين المجرد عن السبب والمقرون به ويتحصل مما بيناه انه لا فرق بين المجردين والمسببين فاما ان
يحمل المطلق على المقيد في المقامين او يترك الحمل فيهما جميعا لكن يمكن الفرق بينهما بان يقال ان وان كان الغالب في
المطلقات مجردة كانت او مسببة ان تكون واردة لاعطاء القاعدة وان ورود المقيد في مقابل المطلق يكشف عن عدم
ورود المطلق لاعطاء القاعدة لكن لا يحمل بتقييد المقيد الذي هو صالح لكونه بيانا ومعلوم ان البيان يعتبر في مفهومه
الكشف عن شئ ولا يتحقق الا بان يكون له نظر الى ما يراد الكشف عنه وهذا المعنى يتحقق فيما اذا اتحد السبب
والحكم بخلاف صورة التجرد عن السبب فانه لا يعلم كون المقيد بيانا او ان المطلق انما يحمل على المقيد لكونه بيانا لا لاجل
انه مقيد وقد قلنا ان المطلق الموضوع للمعنى المهمل منتظر للبيان وفي صورة عدم اتحاد السبب موضوع البيان
مفقود فلم نقل انه منتظر للمقيد من حيث هو مقيد فتحصل من ذلك انه انما يجب حمل المطلق على المقيد فيما اذا كان
المقيد صالحا للبيان وهو يتحقق مع اتحاد السبب دون غيره ومنه المجرد فافهم هذا وفي المقام امر ينبغي التنبيه عليه
وهو انه اذا تعذر القيد فهل يجب الاتيان بالمطلق ام لا وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان من المقرر الثابت
ان ما وقع في حيز الطلب من مطلق ومقيد وغيرهما منوط بمجال قدرة المكلف واختياره فالمطلوب ليس الا ما هو
المقدور اما غير المقيد فلا يهمنا الكلام فيه الآن واما هو فينقسم الى اقسام احدها ان يكون تقييده بلفظ متصل
به كما قال اعتق رقبة مؤمنة ابتداء من دون ان يقول في خطاب آخر اعتق رقبة فيامر بالمطلق فقط من دون ضم
قيد اليه ثانيها ان يكون تقييده بسبب الانصراف الى الافراد المتعارفة كما قال اعتق رقبة وفرض انصرافها
الى المؤمنة ثالثها ان يكون تقييده بامر منفصل كما قال اعتق رقبة ثم قال في خطاب آخر اعتق رقبة مؤمنة
او بين ان مراده بالخطاب الاول انما هو عتق المؤمنة او غير ذلك من وجوه الدلالة على المراد بامر منفصل
اما الاولان فلا ريب في انه اذا تعذر القيد فيهما سقط الامر مطلقا فلا يلزم الاتيان بالمقيد ولا بالمطلق

اما الاول فلتعذر المستلزم لبقاء الامر به مع التكليف بما لا يطاق واما الثاني فلكونه غير المامور به اذ المفروض
ان الخطاب بالمطلق بنفسه وانما تعلق الخطاب بالمقيد وقد انتفى فالحاصل ان الامر بالمقيد لا يقتضي بالاتيان
بالمطلق عند تعذر المقيد نعم يلزم الاتيان بالمطلق بحكم قاعدة وجوب الاتيان بالميسور فيما كان لها مجرى من
موارد الاطلاق والتقييد كما في غسل الاقطع ما بقي من العضو في الوضوء وتغسيل الميت ثلثا بالقراح
عند تعذر الخليطين ونحو ذلك وتلك القاعدة وان لم تجر في جميع موارد ما نحن بصدده لكنها جارية في
جملة منها فوجوب الاتيان بالمطلق عند تعذر التقييد في مثل ما ذكر انما هو من جهة الاستناد الى تلك القاعدة
او غيرها لا الى الامر بالمقيد واما الثالث فغير مستقر فيه طريقة الفقهاء على وجوب الاتيان بالمطلق عند
تعذر القيد في المفروض مثال ذلك انهم ذكروا انه يجب في التيمم المسح بباطن الكف ومنعوا من اجزاء
المسح بظهرها اختيارا وانه لو تعذر المسح بالباطن اجزأ المسح بالظهر استنادا الى الاطلاق ولو لم تم واصحهما
بوجه يحكم به ابدا كم حسن وهذا انما يتم على ما اخترناه وفي تمامه على مذهب الاكثر اشكال لتوجه اما الاول فلان
المفروض ان المطلق موضوع لمعنى مهمل وليس المقيد قرينة على ان المراد بنفس لفظ المطلق هو المقيد حتى
يلزم التصرف في اللفظ واستعماله فيه فيكون المطلوب بالخطاب بالمطلق هو المقيد بل الخطاب بالمقيد بعد احراز
اتحاد التكليف انما يعطي ان المطلوب على وجه التخيير في حال التمكن من المقيد كالمؤمنة مثلا ايجاد طبيعة المطلق
كالرقبة مثلا في ضمن ذلك المقيد فالتقييد يرجع الى الطلب لا الى المطلق حتى يكون المراد به نفس المقيد فالطلب التخييري
لايجاد طبيعة المطلق في ضمن المقيد في حال التمكن يمنع من تنجز الطلب بالنسبة الى المطلق الموجود في ضمن غير المقيد من
افراده فطلب غير المؤمنة منجز لمزاحمته بطلب المؤمنة في حال التمكن فاذا ارتفع طلب المؤمنة بارتفاع التمكن
منها اثر طلب عتق الرقبة على وجه الاطلاق اثره فيلزم عتق غير المؤمنة وهذا بعينه نظير انقاذ الغريقين
اللذين احدهما ابن عم للآخر فان كلا منهما مطلوب انقاذه بحيث لولا الاشتغال بالاهم لزاحم غيره من
جهة امتناع انقاذهما في زمان واحد لا لان الآخر ليس بمطلوب فكذا الحال فيما نحن فيه فان عتق الرقبة مطلوب
الا ان الامر بايجاده في حال التمكن في ضمن المؤمنة زاحم طلب ايجاده مطلقا ولو متعلقا بالكافرة فاذا
ارتفع التمكن من المؤمنة بقي طلب المطلق بحاله فلزم امتثاله ونظير هذا بعينه ما ذكرناه في باب اجتماع
الامر والنهي من ان النهي عن الغصب لا يفيد تقييد الامر بالصلوة بان يجعلها حصتين هما الصلوة في المكان المباح
وبكونه المامور به خصوص الاولى والا لزم عدم تعلق الطلب بالصلوة في المكان المغصوب للاستتباع
ذلك فساد صلوة من صلى في المكان المغصوب ناسيا الغصبية وفساده ظاهر بل النهي مانع من تنجز الامر بالصلوة
وفعليته فالشارع امر بالصلوة مطلقا ونهى عن الغصب وهذا النهي صار سببا لعدم توجه الامر بالفعل الى الصلوة
وتنجز طلبها فاذا فرض ارتفاع النهي بنسيان الغصبية مثلا بقي الامر بالصلوة بحاله على المانع ولزم امتثاله

وصح

وصح الماتن بها لو انتفى الامر فالحاصل ان هناك طلبين احدهما طلب عتق رقبة والآخر ايجاده في ضمن عتق
المؤمنة عند التمكن لما ذكرناه في المقدمة من ان ما وقع في حيز الامر من المقيد كان منوطا بالقدرة والتمكن
فاذا ارتفع الامر بالمقيد بارتفاع التمكن منه بقي الامر بالمطلق على حاله ولا بد من امتثاله ولا ينافي ذلك حمل
المطلق على المقيد لانه على ما اخترناه من مذهب سلطان العلماء ره ليس الا عبارة عن ايجاد المطلق في ضمن المقيد من
دون تصرف في لفظ المطلق بارادة المقيد منه بخصوصه واما الثاني فانهم جعلوا المطلق موضوعا للماخوذ
بشرط الاطلاق والانتشار وجعلوا حمل المطلق على المقيد عبارة عن التجوز بارادة المقيد من لفظ المطلق
فيكون المراد برقبة في قوله اعتق رقبة مثلا هو خصوص المؤمنة ويكون المقيد بالمنفصل على هذا مثل المقيد
بالمتصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة ابتداء ومثل المنصرف الى الافراد المتعارفة فيه وانه ليس المامور به الا المقيد
ويلزم بانتفائه عدم لزوم الاتيان بالمطلق لكونه غير مامور به فلا يبقى وجه للتمسك بالاطلاق في الصورة المفروضة
على مذاقهم وهذا الاشكال نظير ما اوردناه على القائلين من اجتماع الامر والنهي من حيث انهم جعلوا النهي بوجوه
مذكورة في محلها فجعلوه مقيدا للامر فقالوا ان مطلوبية الصلوة مقيدة بكونها في غير المكان المغصوب
فقلنا ان ذلك يستلزم كون الصلوة في المكان المغصوب مما لم يتعلق به الطلب والازم ذلك عدم صحة صلوة
من صلى في المكان المغصوب عند نسيان الغصبية وفساده بين ولكنا تفصينا عن ذلك الايراد هناك بان
النهي ليس مقيدا للصلوة حتى تصير على قسمين احدهما مامور به وهو ما يفعل في المكان المباح والآخر منهي عنه وهو ما
يفعل في المكان المغصوب بل هو مزاحم للمطلوبية بمعنى ان الصلوة مما امر به الشارع مطلقا فهي مطلوبة لذاتها الا
ان النهي مانع من فعلية الطلب وتنجزه فاذا ارتفع بنسيان ونحوه اثر الامر اثره فتنجز الطلب لكن مثل ذلك
التفصي لا يتمشى هنا على الظاهر بعد التزامهم بكون المطلق قد استعمل في المقيد ويمكن دفع الاشكال على مذاقهم
ايضا بان يقال ان مثل قوله اعتق رقبة من الخطاب المتعلقة بالمطلق قبل ورود قوله اعتق رقبة مؤمنة و
نحوه من المقيدات انما يتصور له جهتان من الاطلاق احديهما بحسب الافراد والاخرى بحسب الاحوال اما الاولى فهي
اطلاق الرقبة بالنسبة الى نوعيه المؤمنة والكافرة واما الثانية فهي اطلاق الرقبة بالنسبة الى بعد اخراج صورة
عدم التمكن من شيء من النوعين عن تحت الخطاب بالمطلق لكونه موجبا لالغاء الامر بالعتق في حق العاجز
كما ذكرنا من كون ذلك لغوا فمقتضى الامر بها بحسب اطلاق الخطاب بالنظر الى احوال ثلث احديها حال التمكن
من عتق المؤمنة والكافرة جميعا الثانية حال التمكن من عتق المؤمنة وحدها الثالثة حال التمكن من عتق
الكافرة دون غيرها فاذا ورد الخطاب بعد ذلك بعتق المؤمنة بقوله اعتق رقبة مؤمنة افاد تقييد الخطاب
الاول بالنسبة الى قسمي الاطلاق اثباتا فيه فاخرج الكافرة في حال تمكن المكلف من عتق المؤمنة فيكون

المراد بالخطاب الاول ما عدا المخرج وهو عتق المؤمنة في حال التمكن منها وعتق الكافرة في حال عدم التمكن من
المؤمنة وذلك لكون المخرج خصوص الكافرة في الحالة الخامسة التي هي حال التمكن من المؤمنة واذا كان المراد
بالخطاب الاول ما عدا المخرج على الوجه الخاص صح التمسك به في وجوب عتق الكافرة عند عدم التمكن من
المؤمنة لكونه مما يشتمل عليه ذلك وهو نظير ما لو قال اكرم العلماء في كل يوم من ايام الاسبوع الا زيدا العالم
في يوم السبت فيكون المخرج عن تحت العموم هو خصوص زيد بالقياس الى الحالة الخاصة ويبقى تحته جميع
من عدا زيدا بالقياس الى جميع الاحوال وخصوص زيد بالقياس الى غير يوم السبت ومن هذا القبيل حال
خيار الغبن من حيث كونه على الفور فان المخرج عن تحت عموم وجوب الوفاء بالعقد بادلة نفي الضرر
انما هو البيع المشتمل على الغبن بالقياس الى بعض الاحوال وهو الآن الثاني من العلم بالغبن فيبقى غير
المشتمل على الغبن وكذا المشتمل عليه بالقياس الى الحال المتأخر عن الآن الثاني تحت عموم وجوب الوفاء
بالعقود فالحال بالنسبة الى غير المتمكن من المؤمنة كذلك فيبقى وجوب العتق في حقه تحت الخطاب بالمطلق
فان قلت ما ذكرته تصوير حسن لا غبار عليه في مثل ما ذكرته من المثال من جهة التصريح فيها بالاستثناء والاخراج
من الجهتين اللتين احدهما العموم الافرادي والاخرى العموم الزماني وفي مثل الاية الشريفة من جهة افادة ادلة
الضرر تخصيصها بالقدر المذكور الا ان ذلك مما لا يتأتى عليه الاستعمال فيما نحن فيه لان مقتضى التزام باب حمل
المطلق في المقيد هو انه يجوز قوله اعتق رقبة مثلا انما يراد حمله على المقيد في خطاب منفصل كقوله اعتق
رقبة مؤمنة مثلا انه لو قيد ابتداء بالمتصل فقيل اعتق رقبة مؤمنة من دون تفاوت بينهما فكما ان
الخطاب الاخير مما لا يتحقق فيه الاطلاق بحسب الاحوال الثلثة السابقة التي هي حال التمكن من المؤمنة وحدها
وحال التمكن من الكافرة وحدها وحال التمكن منهما معا ضرورة ان تنجز الامر بعتق المؤمنة لا يبقى فيه اطلاق
بالنسبة الى حال التمكن من الكافرة فقط حتى يتوجه الامر الواقع في ذلك الخطاب بعتق الكافرة اذا
لم يتمكن الا منها فكذلك ما نحن فيه قلنا الفرق بين المقيد بالمتصل والمقيد بالخطاب المنفصل بين
اذ ليس في الاول الا خطاب واحد تعلق فيه الامر بالرقبة المؤمنة موضوعا واحدا بخلاف الثاني فان هناك خطابين
احدهما الامر بالمطلق والاخر الخطاب بالمقيد فيفيد كل منهما مؤداه ويترتب على كل منهما حكمه ثم اذا وجد
الخطابين متعارضين رفعنا ايدينا عن مقتضى الخطاب بالمطلق وتركنا مؤداه بمقدار ما يقتضي الخطاب
بالمقيد رفع اليد عنه وتركه فهما دليلان تعارضا وبعد ملاحظة التعارض تركنا بعض المطلق وقلنا
ان المراد به ما عدا البعض الذي اخرجه المقيد نظرا الى ان الضرورة تقدر بقدرها فالمطلق وان كان
محكوما عليه بانه مجاز الا ان ذلك انما هو بعد ملاحظة التعارض فلا يكون الخطاب بالمطلق في المخرج من اول

الخطاب بالمقيد ابتداء حتى يترك من اول الامر الاطلاق في الاحوال وملاحظة التقييد بالنسبة بل يستحق خطابا مستقلا
ودليلا براسه ترك بعضه بقدر الضرورة فيكون مع كونه مجازا مما يجب مراعاة اطلاقه في الاحوال بقدر الامكان وكذلك اطلاقه
بحسب الافراد وهذا البيان ينفع فيما ذهب اليه جماعة وسلكوه فقهاء منهم المحقق الكركي وصاحب الجواهر على ما
حكاه سيدنا الاستاد مجلله انه سمع منه شفاها في مجلس البحث من التمسك بالعمومات في رفع الشبهة عن
المصداق مثال ذلك ما لو قال المولى اكرم العلماء وقال لا تكرم العالم الفاسق ثم انا وجدنا ان جماعة من العلماء عدول
قطعا وجماعة منهم فساق كذلك فلا اشكال في انه يلزم اكرام الفرقة الاولى وترك اكرام الثانية وانما الاشكال
فيما لو وجدنا ان زيدا مثلا عالم لكنا شككنا في كونه فاسقا فقالوا انه يتميز حال ذلك الفرد بالعموم بمعنى عموم اكرام
العلماء يقضي بوجوب اكرامه فيؤخذ به فيرفع به حكم الشك في فسقه المانع من اكرامه نظرا الى ان كونه عالما
معلوم وفاسقا غير معلوم فيجب العمل بمقتضى الاول حتى يعلم المانع وذلك لمثل ما ذكر من كون الخطاب الاول مستقلا
براسه فيجب الحمل على طبقه بقدر الامكان فيكتفى في العدول عنه بما علم خروجه عن تحت الخطاب لان الضرورة
تقدر بقدرها فلا يترك في المشكوك حكم العموم الاول المعلوم بالشك في الثاني ولا يكون حكم ما ذكر من
الخطاب بالعام مع الخطاب الاخر المخصص له حكم المخصص بالمتصل بان يقول اكرم العلماء العدول لانه يكون قد
اعتبر الموصوف والصفة موضوعا واحدا هذا ما ذكره سيدنا الاستاد مجلله في الجواب عن السؤال المذكور وانت خبير
بما فيه لان مجرد تعدد الخطاب لا يجدي نفعا والا لم يكن حاجة الى الجواب عن اصل الاشكال بما عرفت وانما
المناط هو مدلول الخطاب وبعد فرض ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هي المؤمنة خصوصا ولو كان الدال
على الارادة اعني القرينة من قبيل المنفصل لانه على فرض المفروض لا يكون المكلف به هناك الا شيئا واحدا من
اول الامر فلا يكون المطلوب في المثال الا عتق رقبة مؤمنة ومع زمن انتفائها ينتفي المكلف به فيرتفع التكليف
راسا بانتفائه ولم يكن غير المؤمنة مما تعلق به الطلب من اول الامر فكذا تعذر تعاضد ذلك لان ما ذكره دام
مجده من تعدد الخطاب ليس الا امرا راجعا الى اللفظ ولا يوجب تعدد مدلولي الخطابين الذي هو المناط في رفع
الاشكال المذكور وارتفاعه واما ما ذكره من حديث التعارض فانما هو بحسب الصورة ومع فرض ان الرقبة
في الخطاب بالمطلق مجاز في الرقبة المؤمنة لا يبقى عبرة بالتعارض الصوري كما لا وجه لدعوى انه دليل
مستقل ترك بعضه بقدر الضرورة فيكون مع كونه مجازا مما يجب مراعاة اطلاقه في الاحوال والافراد
بقدر الامكان ومن ههنا يظهر فساد مبنى قول من يرفع الشبهة عن المصداق بالعمومات لان المراد بالعام بعد
فرض كونه مخصصا انما هو ما بقي بعد التخصيص فالتخصيص يوجب التنويع في العلماء فيجعلهما عادل وفاسق ومعنى
تخصيص عمومه بالعادل هو ان مؤداه من اول الامر هو ان القسم الاول يجب اكرامه ولا ينبغي الاخذ بالعموم

عند الشك في كونه من القسم المحكوم عليه بالاكرام او من غيره وهو دام مجده ايضا ممن يرى الاعتبار بمثل كلهم
المذكور فان قلت من اين علم ان الاكثر يلتزمون بان المطلق مجاز في المقيد وفيهم من استدل على وجوب حمل
المطلق على المقيد بان الاخذ به من باب العمل بالمتيقن وفيهم من استدل عليه بان الاخذ به جمع بين الدليلين و
ليس بمقتضى هذين ثبوت التجوز لانهما يجتمعان مع كون المراد بقوله اعتق رقبة هو الامر بعتق رقبة ما بين افراد
محتملة لكل منهما وكون المراد بقوله اعتق رقبة مؤمنة الامر بعتق الرقبة السارية في ضمن الخصوصية بقدر الامكان
ويبقى سرايته في غير صورة امكان المؤمنة فيجوز له عتق غيرها مما امكنه في صورة عدم امكانها قلت ما ذهب
اليهم من كون الشيوع والسراية مما اخذ في اصل وضع المطلق فاذا التقييد بالمؤمنة يرفع من الرقبة السراية المأخوذة
فيها بالنسبة الى غير المؤمنة في اصل وضعها فيصير مجازا ويبقى التنبيه على امور الاول انه ذكر سيدنا الاستاد مجده
ان ما ذكرناه من حمل المطلق على المقيد انما يجب في الحكم التكليفي ولا يستلزم ذلك حمله عليه في الحكم الوضعي فلذلك انا
لما قيدنا الاطلاق بما دل على وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد بالنهي عن قراءة العزيمة بقوله عليه السلام لا تقرأ
في المكتوبة بشيء من العزائم كان ذلك بحسب الحكم التكليفي دون الوضعي ويظهر اثر ذلك فيما لو
قرأ شيئا من العزائم ناسيا فمن اصحابنا من ذهب الى انه ان ذكر بعد تجاوز موضع السجود عدل الى غيرها فلا تجب تلك
سورة يجب قراءتها بعد الحمد وكذلك بعدما تنبه له عليه من كون حمل المطلق على المقيد بحسب الحكم التكليفي وعدم
استلزامه التقييد بحسب الحكم الوضعي نعرف ان ذلك لا يصح لان النهي خطاب تكليفي لا يتوجه الا الى من كان ملتفتا
فمع النسيان لا يتوجه اليه النهي فيكون ما اتى به خارجا عن مورد النهي داخلا في اطلاق الامر بقراءة سورة كاملة بعد
الحمد فيحتسب العزيمة في الفرض المذكور سورة بتمامها ويعتد بها ولم يقبل اشكال من جهة ان الحق عندنا وعنده دام
مجده ان الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية ومع الالتزام بالتقييد بحسب الحكم التكليفي لا يعقل الالتزام
بحسب الحكم الوضعي لعدم استقلاله بنفسه والمنتزع تابع للمنتزع منه الا ان يقال ان الحكم على مجرى كلي وان كان كما
ذكر الا ان خصوص المقام يشتمل على ما يوجب ذلك لانه لما استفيد من الامر بقراءة السورة جزئيتها للصلوة
لم يكن وجه للتفاوت بالنسبة الى العالم والجاهل والملتفت وغيره واما اجزاء الصلوة مع نسيان شيء من الاجزاء
فانما هو من باب العفو لا لاختلاف الناسي وغيره في الجزئية فتامل ثم يتجه عدم الاعتداد بها على مذهب من يرى
ان النواهي في امثال ذلك للارشاد فهي منبئة عن كون المنهي عنه مفسدا اذ لا يتجه فرق بين الناسي و
غيره من حيث كون قراءة العزيمة مفسدة للصلوة الثاني انك قد عرفت فيما قدمنا ان تقييد المطلق
قد يكون بالانصراف الى الافراد المتعارفة وقد يكون بمقيد متصل وقد يكون بمقيد منفصل فاذا اجتمعت في مورد
وعاد الامر بحيث لم يمكن الاخذ بمقتضى بعضها الا بطرح العمل بمقتضى الباقي فالاجدر بالترك والاعراض

عن العمل بمقتضاه انما هو المقيد المنفصل مثال ذلك انه اذا وقع الامر بمسح القدم اليمنى بالكف مثلا بقوله امسح قدمك
اليمنى ببلة كفك فقد قيد المسح بكونه ببلة الكف وهو تقييد بالمتصل واطلاق المسح ينصرف الى كونه بالباطن
دون الظاهر فقد قيد بالانصراف الى الشايع ايضا وفرض ايضا انه قام الاجماع او نطق النص بالامر بتقديم
المسح باليد اليمنى على اليد اليسرى على وجه كلي ليكون ذلك قاعدة وهو تقييد لاطلاق المسح بدليل منفصل
فاذا فرض تعذر المسح بباطن الكف اليمنى لآفة فيه فيتردد في المسح وجوه ثلاثة احدها المسح بباطن الكف
اليسرى وهو مقتضى العمل بالانصراف من جهة كونه بالباطن والعمل بالتقييد المتصل من جهة كونه بالكف
دون الذراع مثلا لكن يلزم منه ترك العمل بمقتضى التقييد بالمنفصل وهو تقديم اليمنى على اليسرى في المسح
ثانيها المسح بظاهر الكف اليمنى وهو قضية العمل بالتقييد المنفصل لكونه باليمنى والعمل بالتقييد
المتصل لكونه بالكف لكن يلزم منه ترك العمل بمقتضى الانصراف لكونه بالظاهر دون الباطن ثالثها المسح بباطن
الذراع الايمن وهو مقتضى العمل بالانصراف لكونه بالباطن والعمل بالتقييد بالمنفصل لتقديم اليمنى على
اليسرى في المسح لكن يلزم منه ترك العمل بالتقييد بالمتصل لعدم وقوعه بالكف اذا عرفت ذلك قلنا انه لا بد من
ترك المقيد المنفصل فيمسح بباطن الكف اليسرى ويكون قد عمل بمقتضى التقييد المتصل لكونه بالكف وبمقتضى الانصراف
لكونه بالباطن والوجه في ذلك اما على قول من يرى حمل المطلق على المقيد من باب الاخذ بالمتيقن والعمل على
الاشتغال نظرا الى ان المبرئ ليس الا المقيد فلانتفاء الاطلاق بتقييده بالانصراف وبالمتصل فلم يبق المطلق
على اطلاقه حتى يكون المقيد فردا منه يحصل اليقين ببراءة الذمة به لدوران الامر بين المتباينين ومقتضى كون الانصراف
والمقيد المتصل مقترنين بالمطلق تقدمهما على المنفصل لكون مؤدى كل منهما ناشئا من ظهور الخطاب
بالمطلق بخلاف المنفصل ضرورة كونه اجنبيا مخالفا له في الاقتضاء واما على قول من يرى حمل المطلق على
المقيد من باب ترجيح التقييد على التجوز في الخطاب بالمقيد بحمل الامر المتعلق به على الندب او التخيير فلانه
انما كان يقول بحمل المطلق على المقيد في الخطاب المنفصل من جهة رجحانه على المجاز الاخر المحتمل في مقام
ومع تقييد المطلق بالانصراف وبالمتصل لا يبقى له اطلاق حتى يحمل الامر بالمقيد في الخطاب المنفصل على
ارادة افضل الافراد بل يكون المقيد بالمتصل والانصراف بالنسبة الى المقيد في الخطاب المنفصل متباينا
ولا ريب ان الدلالة على المقيد بالاولين مستندة الى ظهور الخطاب بالمطلق لاقترانهما به بخلاف
المقيد في الخطاب المنفصل فانه خارج عن ذلك الخطاب مختص بخطاب آخر مسوق لبيان حال التمكن
ولا اقل من ان يكون ذلك على سبيل الاحتمال فيكون تقديم اليمنى على اليسرى محتملا للاختصاص
بصورة الامكان فيبقى الخطاب بالمطلق سالما لضعف ذلك عن معارضته ثم ان ما ذكرنا انما هو مبني

حاله وبان الفرق بين المسلكين واما اذا دار الامر بين ترك الانصراف وترك المقيد المتصل كما لو فرض في المثال
المذكور انتفاء الدليل المنفصل على تقديم اليمنى على اليسرى فتعذر المسح بباطن الكف اليمنى ودار الامر بين ترك
الانصراف والعدول الى ظاهر الكف اليمنى وترك المقيد المتصل والعدول الى باطن الذراع فالامر مشكل اذ لا مجال
للحكم بتقديم الانصراف لقوله مطلق ولا العكس كذلك لان كان المطلق من قبيل المطلق الاجمالي ترك الانصراف واخذ
بالمتصل وان كان من قبيل مبين العدم ترك المقيد المتصل واخذ بالانصراف فالحاصل انه ليس هناك ميزان
كلي في تقديم احدهما على الآخر والمعيار انما هو نظر الفقيه في الموارد الشخصية الثالث انه لو كان التقييد بالنذر
كما لو يعتق رقبة ثم قال في خطاب آخر اعتق رقبة مؤمنة ليت الامر اضعف مما ليك واعرجهم واحوجهم واعمهم
فهل يحمل المطلق على المقيد ام لا الذي يظهر من بعضهم لزوم ذلك ولكن التحقيق خلافه لاحتمال ان يكون المراد
بالمقيد مجرد الرخصة في الاتيان بذلك الفرد لنادرة دفعا لتوهم عدم شمول المطلق له وعلى هذا فيبقى المطلق
على اطلاقه نظرا الى عدم صلاحية المقيد لتقييده الرابع انه اذا قيد المطلق بمنفصل ثم تعذر القيد وكان
المقام مما يجري فيه قاعدة الميسور وكان المطلق والقاعدة المذكورة متخالفين في الاقتضاء فهل يؤخذ بالاطلاق
ويترك القاعدة او يكون الامر بالعكس مثال ذلك انه تعالى قال في آية الوضوء وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين فاذا قال المعصوم ع امسح بثلاث اصابع مضمومة من يدك اليمنى كان ذلك مقيدا للآية فاذا فرض
انه قطع اصابعه من يده اليمنى بحيث لم يبق منها الا واحدة فحينئذ اذا اعتبر بقاعدة الميسور كان مقتضاها تعين
المسح بالاصبع الباقية من يده اليمنى واذا اعتبر بالاطلاق كان مقتضاه التخيير بين المسح بتلك الاصبع والمسح باليد
اليسرى فنقول الوجه انما هو لزوم الاخذ بالقاعدة المذكورة ولهم قرينة ان الخطاب بالمقيد وهو المسح بثلاث
اصابع مضمومة من اليمنى مثلا وان كان مسوقا لافادة الحكم في حق المتمكن الا ان الشارع نزل من كان ذا
اصبع من اليمنى منزلة من كان ذا اصابع ثلث منها بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور فادرج الاول في الثاني
ادراجا موضوعيا فالقاعدة تحرز الموضوع الذي هو المقيد ولو بالقهر والتنزيل فيجري عليه الحكم الذي حكم
على المقيد فلا يبقى وجه للعمل بالاطلاق ح ومثلها الاستصحاب عند من يقول بجريانه في مثل المقام بناء على تجويز
المسامحة في اجرائه كما لعله في بعض كتبه فانه حكم باستصحاب حكم المسح باليمنى في مثل المفروض وذلك لان الاستصحاب
عند من يجريه في الموضوع يكون مما يحقق الموضوع ليجري عليه الحكم الواقع في الدليل فلا يعد من تعلما يقدم
بالدليل حتى يتاتى انه ادلة الفقاهة مما لا مجال لها مع وجود ادلة الاجتهاد المورد الثاني فيما لو كان المطلق
والمقيد قد وردا في مقام بيان الاحكام الندبية وصورها ثلث الاولى ان يعلم اتحاد التكليف من الخارج
والترتيب في حمل المطلق على المقيد ح الثانية ان يعلم عدم اتحاد التكليف من الخارج بان يعلم ان المقيد انما

انما فيهما بالنظر الى القصد الا اقتضاء الاجمال بما لو افتقا منه كما لو امر بغسل الميت ثم امر بتغسيله بالسدر والكافور ما تعذرا فان الاطلاق والاخذ بالميسور ... بغسل بالقراح عند تعذر الخليطين

سيق لبيان مرتبة الكمال فلا يحمل المطلق على المقيد ح الثالثة ان لا يعلم شيء من الامرين من الخارج وهذه
الصورة هي التي ينبغي تحقيقها فربما يتوهم انه يلزم حمل المطلق على المقيد بناء على مذهب سلطان العلماء من
وضع المطلق لمعنى مهمل مترقب للبيان دون مذهب الاكثر من كونه قد وضع لما اخذ فيه اعتبار الاطلاق
والانتشار ولكنك خبير بان ذلك لا وجه له لان غالب المطلقات قد وردت مورد البيان فيكون المطلق ح كالمطلق
على مذهبهم في المؤدى والحكم فلا بد من تحقيق الحال وبيان وجه الحمل في الموارد الفرعية فنقول ذهب جماعة
منهم صاحب الجواهر ره الى عدم الحمل وان المقيد انما وقع لبيان مرتبة الفضيلة والكمال نظرا الى اختلاف
مراتب الندب فالمطلق مستحب والاتيان به في ضمن المقيد مستحب آخر فهو افضل من الاتيان به لا في ضمن المقيد وعلى ذلك
جرى ره في الموارد الفرعية وحكي في الاشارات عن روضة المتقين انه لا يلزم في المندوبات والمكروهات حمل
المطلق على المقيد بل يحمل المقيد على التاكيد وعن جماعة من معاصريه انهم وافقوه على ذلك لاحتمال الحمل على
التعارض وحكى فيها ايضا عن العوائد المليئة حمل المطلق المستحب المتضمن للاستغناء على المقيد وهو ما دل
على الترتيب بينهما بان تقدم هي عليه وعن شرح من شروح النافع انه اورد على المحقق في حكمه باستحباب التزام
المستجار من دون تقييد بانه قد قام الدليل على استحبابه في الشوط السابع فلا بد من حمل ما نطق باستحبابه
مطلقا على المقيد وعن بعض يقول لا يختص مورد حمل المطلق على المقيد في المندوبات في الغفيرة فيما ذكره اذ قد
وقع مثل ذلك في غيره ايضا فمن ذلك تقييد ما دل على استحباب رفع اليدين في التكبير بصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله
في قول الله عز وجل فصل لربك وانحر قال هو رفع يديك حذاء وجهك والظاهر انه يلزم حمل المطلق على
المقيد في المفروض لان ظاهر المقيد انه ناظر الى المطلق مسوق لتقييده وكونه لافادة الكمال خلاف
الظاهر وما لم يعلم عن الظاهر اللفظي الى خلافه من دون قيام دليل عليه لا وجه له ثم انه يعد لبناء على حمل
المطلق على المقيد في المفروض لان ظاهر المقيد انه ناظر الى المطلق مسوق لتقييده وكونه لافادة الكمال
خلاف الظاهر ولا يعدل عن الظاهر اللفظي الحجة الذي هو ما لم يعلم من الخارج اتحاد التكليف والاعدم
يصح العمل على المطلق بمجرد احتمال كونه هو المامور به في الواقع من باب التسامح في ادلة السنن وشمول ذلك
الى الحسن العقلي في احتمال ما احتمل انه مامور به وانه يصح شيء من الاخبار لذلك وعلى هذا فلا يبقى فرق
بين القول بحمل المطلق على المقيد في المندوبات وعدمه الا بانه يكون المطلق على الثاني مندوبا شرعيا وعلى
الاول فانه من باب التسامح وربما يتوهم عدم جواز التسامح في الاتيان بالمطلق نظرا الى انه لو تعلق الامر
به بالمطلق لانصرف الى الافراد المتعارفة فيصح الاتيان بالافراد النادرة من باب التسامح نظرا الى
الاكتفاء بمجرد احتمال كونها مرادة ايضا ثم ان ما ذكرناه من البناء على حمل المطلق على المقيد في المندوبات

انما هو بحسب مقتضى النظر الجليل نظرا الى الجمود على ما يقتضيه التحقيق وبقتضيه النظر الدقيق فهو ان حمل المطلق
على المقيد في المندوبات حتى انا لو علمنا من الخارج ان مؤدى الخطابين واحد التزمنا بصرف في الخطاب بالمقيد بحمله
على بيان مرتبة الكمال دون التصرف في المطلق بحمله على المقيد لوجوه ثلثة احدها ان حمل المطلق على المقيد في الواجبات
انما كان من جهة رجحان التقييد لغلبته على غيره من وجوه التجوز في الخطاب بالمقيد وذلك مما لا يجال له في المندوبات
لانا لما تصفحنا الخطابات الشرعية الواردة في مقام الندب وجدنا مقيداتها مسوقة لبيان مراتب الكمال
في الغالب فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فحينئذ اذا شك في خصوص شيء من المقيدات انه من جهة ورود
لافادة التقييد او الكمال يجب الحكم عليه بما حكم به على الاغلب اذ كان الشك في حال المقيد المذكور في صورة
العلم بكون مؤدى الخطابين واحدا او رجحان هذه الغلبة الواقعة في هذا الصنف على التقييد فيه وحكم جملة
الفقهاء بالتقييد في هذه الموارد انما هو لخصوصية علموها في ذلك المورد ثانيها ان الامر بالمندوب يؤول
الى العموم الاصلي نظرا الى ان الاوامر الندبية مسوقة لبيان ان الطبيعة التي تعلقت بها حسنة فيكون مؤدى
قوله زر الحسين ان كل فرد من افراد الزيارة متصف بالاستحباب وظاهر انه لا يحمل العام على الخاص بما اذا
كانا متوافقي الظاهر فلا يكون المراد بالعلماء خصوص زيد العالم لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم زيدا
العالم فكذلك لو قال بعد قوله السابق زر الحسين مغتسلا ثم لو علم ان المراد بالامر بالزيارة مطلقا انما هو
الامر بفرد منها ثم ورد بعد ذلك خطاب بالمقيد لزم حمل المطلق على المقيد ثالثها انه كان يلزم في الواجبين
عند عدم حمل المطلق على المقيد ارتكاب خلاف الظاهر في الخطاب به من حمل الامر على التخيير او الندب وهو
فيما نحن فيه منتف لان المفروض كون الخطاب بالمطلق والخطاب بالمقيد كليهما للندب فعند حمل الامر
في الثاني على افادة الكمال لا يخرج عن كونه للندب فلا يرتكب هنا ما كان يرتكب في الواجبين من حمل
المطلق على المقيد حذرا من ارتكاب خلاف الظاهر المورد الثالث فيما لو كان المطلق على المقيد عموما من وجه
عدم الحمل المثل الوجه الثاني من وجوه عدم الحمل في المندوبات فان المطلق المحكوم عليه بالاباحة او الكراهة
يؤول الى العام الاصلي فيصير مؤداه كل فرد من افراد المحكوم عليه مباح او مكروه وقد عرفت ان العام و
الخاص المتوافقي الظاهر ليس من حكمهما حمل الاول على الثاني فيكون تخصيص الخاص بالذكر لمجرد الاهتمام
بشأنه هذا في الموارد الثلثة المذكورة مما يتعلق بالموجبين وجوبا او ندبا او اباحة او كراهة المورد الرابع
فيما لو كان احدهما ايجابيا والاخر سلبيا بان كان الخطاب بالمطلق للايجاب والخطاب بالمقيد للسلب
وانه يتصور على ثلثة انواع احدها مثل لو قال اعتق رقبة ثم قال لا يجب عتق رقبة كافرة ثانيها مثل ما
لو قال اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة ثالثها مثل ما لو قال اعتق رقبة ثم قال يحرم عتق رقبة كافرة

سجعني الكلام في الامر الاول من الامور المقررة في الخاتمة ولا يخلو عن تامل منه

وعدم هذا القسم من قبيل ما لو كان الخطاب بالمقيد سلبيا انما هو بالنظر الى عنوان التحريم وقد حكموا في هذا المورد
بحمل المطلق على المقيد بقول مطلق مع تمثيل بعضهم بالمثال الاول بخصوصه وح فيتوجه في المقام سؤال
وهو ان حمل المطلق على المقيد فرع تحقق التنافي بين الخطابين ولا منافاة بينهما اما على القول بان الوجوب
حقيقة في العيني فظاهر لان نفي الوجوب العيني عن عتق الكافرة لا ينافي وجوبه مطلقا من دون
تعلق بشيء من الافراد واما على القول بعدم كونه حقيقة في العيني مع الالتزام بانصرافه اليه فلانا نقول بان
اذا توجه الى مطلق ينصرف الى جملة من الافراد دون خصوص تلك الجملة وح فعدم المنافاة واضح
لان متعلق النفي ح ايضا ليس الا هو العيني بحكم الانصراف واما ان نقول بانه اذا توجه الى المطلق الموضوع لاحد
نفى الطبيعة مطلقا وان بين الايجاب والنفي فرقا في المطلقات المنصرفة الى الافراد المتعارفة فيختص الانصراف
بالايجاب ويعم النفي جميع افراد الطبيعة كما هو الحق على ما تقدم في المطلب السابق وح نقول لا منافاة ايضا بين نفي
الوجوب عن عتق الكافرة مع اثبات الايجاب لطبيعة العتق وذلك لان ما اوجبه الشارع انما هو طبيعة العتق
دون افرادها فلم يتعلق ايجاب الشارع بالافراد حتى على وجه التخيير لان التخيير بين الافراد عقلي لا شرعي وانما
يكون شرعيا ان لو كان العتق هذا الفرد وذاك فلا وانتفاؤه معلوم فنفي الوجوب سلبا عن عتق الكافر
لا ينافي ايجاب الطبيعة ولازم عدم المنافاة على التقادير المذكورة عدم حمل المطلق على المقيد لانه فرع التنافي
كما عرفت وجوابه انا قد ذكرنا في مبحث اجتماع الامر والنهي انه اذا امر الشارع بالطبيعة استفيد منه امور
ثلثة احدها كون الطبيعة واجبة عينا ثانيها تساوي افراد الطبيعة في المطلوبية وعدم رجحان بعضها
على بعض ثالثها كون كل من الافراد مجزيا مسقطا للامر فاذا استفيد من الامر بالعتق مطلقا اجزاء
كل فرد من افراده التي من جملتها عتق الكافرة تحقق التنافي بينه وبين نفي الوجوب عن عتق الكافرة
نظرا الى انه لازم انتفاء الوجوب عنه عدم اجزائه لكونه عبارة عن موافقة الامر واسقاطه وبذلك
يتحقق التنافي بينهما بهذا الاعتبار ويحكم العموم بحمل المطلق على المقيد في هذا المقام لكن لا يخفى ان استفادة
عدم الاجزاء من نفي الوجوب مثلا وحمله اللزوم انما هو في خصوص نوع من المقامات وهو ما لو ورد الخطاب بالمطلق
كعتق رقبة ثم ورد الخطاب بنفي الوجوب عن فرد منه مثل ما لو قال العبد الخطاب الاول لا يجب عتق رقبة كافرة
فانه يفهم من نفي الوجوب ح عدم الاجزاء عرفا فهو لازم عرفي له في صورة خاصة وهي ما لو تقدم الامر بالمطلق
بخلاف ما لو ورد ابتداء فانه لا يفهم منه عدم الاجزاء حتى باللزوم العرفي لان نفي الوجوب ليس من منافي الاجزاء
وانما لزم ذلك من تعقيبه نظرا الى الخطاب بالمطلق المتقدم فمع انتفائه ينتفي اللازم وحكم القوم بحمل
المطلق على المقيد في هذا المثال المذكور انما هو بالنظر الى الواقع وهو ما وجد فيه من تقدم الاوامر المطلقة

ووجوده ما تم انه قد علم مما ذكرنا ان المثال الاول واما الثاني فحمل المطلق على المقيد بالنظر اليهما ايضا انما هو من
جهة ما يستفاد من الخطاب بالمقيد على وجه الالتزام والا فوجود طبيعة العتق لا ينافي تحريم عتق الكافرة مع قطع النظر
لانه الذي هو ارتفاع الامر السابق عنه فيهما كالاول فيكون الداعي على حمل المطلق على المقيد هو المدلول
الالتزامي الموجب للتنافي بين الخطابين المستلزم لحمل المطلق على المقيد الا ان الفرق بينه وبينهما هو ان ذلك
اللازم في الاول انما يكون لازما اذا تقدم الامر بالمطلق وتأخر النهي على الوجه المذكور فلو قال لا يجب عتق
الكافرة ابتداء لم يستلزم نفي الاجزاء سواء تحضر الخطاب بالامر بالمطلق ام لا بخلاف الاخيرين فان نفي الاجزاء
لازم لهما ولا اختصاص له بمقام دون مقام وليعلم ان حمل المطلق على المقيد في هذا المورد انما هو بعد احراز
افادة النهي فساد ما تعلق به والا فيمكن ان يقال انه فعل حراما ولكن حصل به طبيعة المطلق المامور بها كما قيل
في مسئلة اجتماع الامر والنهي وبهذا يحل الاشكال الذي اورده شريف العلماء ره على القوم في هذا المقام
وهو انهم اتفقوا هنا على حمل المطلق على المقيد فيما لو كان الاول مثبتا والثاني منفيا مع اختلافهم في مسئلة اقتضاء
النهي فساد العبادة المنهي عنها الى اقوال كثيرة فخلافهم هناك ينافي وفاقهم ههنا في حمل المطلق على المقيد وقال
الاستاد دام بقاؤه ودام ايام الشيخ الاستاد انتهى الي الكلام في هذا الاشكال مع ضاد الفضولية فاجاب بان اتفاقهم
على حمل المطلق على المقيد في هذا الباب انما هو في المثبتين والمختلفين في الاثبات والنفي جاريا وما وقع
عليه الاطباق قال الاستاد مد ظله بعد ذكر ذلك ولعل نزاك الغرض لحال المختلفين في الخصوص على ذلك
وكيف كان فالجواب المذكور من الوهن بمكان لانهم ذكروا المختلفين في هذا الباب وحكوا فيهما بحمل المطلق
على المقيد كما لا يخفى على من راجع كتب القوم فالتحقيق في الجواب ما اشرنا اليه من ان كلامهم في حمل المطلق على المقيد
واطباقهم على ذلك انما هو في الصغرى بمعنى ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا في عنه من اذعان الفساد انما يقول
برجوع النهي الى امر خارج عن المامور به فيقول ان النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة انما يرجع الى الغصب
لا الى الصلوة فيصير مثل قوله لا تغصب فيؤل الى مسئلة اجتماع الامر والنهي واذا تعلق النهي بذات العبادة
افاد الفساد قولا واحدا وقد قدمنا ان جمال المحققين ره ادعى اطباقهم على ذلك فكلامهم هناك انما
هو في الصغرى واما بعد تحقق افادته الفساد كما لو تعلق النهي بنفس المامور به المقيد فلا اتفاق اذ كان
من غيره عند من يقول بافتضاء الفساد غيره ايضا فلا مناص عن الحكم بحمل المطلق على المقيد سواء كان الحكم بالفساد
من طريق العقل او العرف على الخلاف او قلنا بان النهي يبطل الفساد ابتعاضا بمعنى كون النوع الذي تعلق به
النهي فاسدا من اصله حتى لو لم يكن المكلف ملتفتا او كان ناسيا او جاهلا بالغصبية مثلا في المثال المذكور
بناء على كون النواهي للارشاد كما هو طريقة جماعة من المتأخرين او قلنا بان النهي يبطل الفساد على مقدار تنجز

بعد احراز تحقق الفساد وخلافهم هناك انما هو

بالفعل

بالفعل بان قلنا بان النواهي للتحريم فكلما توجه النهي الى اربابه بالفعل كما لو كان المكلف جامعا الشرائط التكليف افاد
فساده دون مثل الصلوة في المكان المغصوب جاهلا بالغصبية او ناسيا كما هو الحق عندنا وقد تقدم تفصيل القول في
ذلك في محله فالحاصل ان الكلام في حمل المطلق على المقيد انما هو بعد الفراغ عن افادة النهي واما ان النهي هل يقتضي
الفساد ام لا او يقتضيه في صورة دون آخر او على كيفية دون اخرى فلا كلام لنا لك انما هو مبحث النهي عن العبادة المورد في
فيما لو كانا منفيين مثل ذلك ما لو قال لا تعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة والحكم ح ان لا يحمل المطلق على المقيد
فيلزم العمل بهما معا اتفاقا فلا اشكال في ذلك انما الاشكال في ان ما ذكرناه من المثال كيف يصير مثالا
لما نحن فيه وهو حمل المطلق على المقيد فانه قد مثل ابن الحاجب بمثل حيث قال فان كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا
لا تعتق مكاتبا كافرا وقد ورد عليه العضدي بقوله ربما تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق انتهى وقد نبه على
ذلك الشهيد في القواعد حيث قال قاعدة حمل المطلق على المقيد بالنظر الاجود حمل المطلق على المقيد لان فيه اعمال
الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة مع قوله في الغنم السائمة الزكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا
يوجب تخصيص العام فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هذا راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم ام لا وكذا ليس منه لا
تعتقوا مرتبة كافرة نظرا الى العموم فهو مختص ايضا ولا دليل عليه خلافا للكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة
وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكل كرقبة لا في الكلي كما مثلنا به انتهى وكلامه
هنا وان كان لا يخلو من خلل من جهة الخبر الاول لان اللازم التعبير بالوجوب ومن جهة نفي كون قوله في الغنم
مقيدا واثبات كونه مخصصا نظرا الى كون قوله في كل اربعين شاة شاة عاما لان التقييد بالسائمة يوجب تقليل
سريان الشاة في الافراد لا يوجب القصر في مفهوم كل فافهم وقد ذكرنا في بيان الخصوصيات التي تصلح ما ينفعك هنا
ومن جهة الاستناد في حمل المطلق على المقيد الى اعمال الدليلين والجمع بينهما الا ان ما ذكره من كون النكرة الواقعة في
سياق النهي والنفي من قبيل العام دون المطلق جيد لا غبار عليه والعلامة المحقق الخ ره عن المثال المذكور في كلام
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ثم يقول لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده باعتبار اللام للعهد الذهني
وحكم مع ذلك بانه لا يجزي اعتاق المكاتب اصلا وافرد عليه الفاضل القمي ره بوجوه اوجهها ان المعهود الذهني في
حكم النكرة فعند توجه النهي اليه يفيد العموم فيعود الاشكال وتصدى هو ره لتصحيح المثال الذي ذكره ابن الحاجب وفاقا للاكثر
بحمل التنوين تنوين التمكن وكون المراد من طرفه هو الجنس ثم قال فيما دام الغرض عنه لبيان ما هو داخل في موضع الاشكال
وذلك لان دلالة نفي الجنس على العموم اقوى من دلالة نفي الفرد المنتشر عليه الى ان قال في وجه التفصي عن الاشكال
ما ذكره صاحب الفصول ره وتطبيق مثال الاكثر على المثال المراد بانه هناك ايضا يمكن ان يعتبر توجه النهي الى الامر
المنكر فيه ثم يعتبر التخصيص في العام فيقال ان قوله لا تعتق مكاتبا افاد العموم وقوله لا تعتق مكاتبا كافرا

انما يتوقف القصر العام على بعض ما يتناوله وعلى هذا التقدير لا اشكال فانه لا يبقى للمثال مساس بالمقام ثانيهما ان التقييد
اولا ثم توجه النفي الى المقيد فحينئذ لا يعم لان العقل لا يقتضي دخول النفي فلا يكون هناك تخصيص فاذا قيد المكاتب
بالكفر في المثال المذكور ثم وجه سلب النفي لم يكن الا من تقييد المطلق ويظهر اثر الفرق في القول بالتجوز على الاول دون
الثاني عند من يقول بمقالة سلطان العلماء ره في وضع المطلق واستعماله في المقيد بعد التخصيص مجاز وتمثيل القوم لما نحن فيه
بالمثال الذي عرفته انما هو بهذا الاعتبار دون الاعتبار الاول وحينئذ يكون ما عدا الاستثناء من المخصصات
المتصلة مقيدات في الحقيقة انما هو بهذا الاعتبار فمثل قولنا اكرم العلماء الطوال يعتبر التقييد بالوصف اولا
ثم يعتبر العموم طاريا على المقيد بوصف الطول فلا يكون العموم الا بعد ورود القيد ولولا الاعتبار المذكور
لم يكن مجال الحكم بكون المتصلات المذكورة مقيدات اذ لو اعتبر العموم سابقا لم يكن الوصف في المثال المذكور مقيدا
بل كان مخصصا للعموم وفيه نظر لا يخفى فتبين ما اورده بعضهم على الفاضل المحرر في حكمه بان لا التي لنفي الجنس نص
في الاستغراق دون لا المشابهة بليس نظرا الى ان الاول لا يحتمل غير الاستغراق بخلاف الثاني لان
مثل رجل في قولنا لا رجل فيها انما يحتمل ان يراد به واحد لا بشرط شيء ويحتمل ان يراد به واحد بشرط يعني رجل
لا رجلان فلا يعم من ان الثاني ايضا عام لكن بعد ان يراد به الذي هو واحد بشرط فحيث اعتبر التقييد اولا
ثم وجه النفي الى المقيد لم يعم الا بذلك التقدير هذا وقد جرينا في هذا الباب على مذاق سيدنا الاستاد
حيث استحسن ما حكي عن صاحب الفصول ره دفعه على الوجه الذي عرفت ولكن فيه نظر لانا ندرج المنفيين لو كان بالاعتبار
المذكور كان اللازم ان يقولوا ان حمل المطلق على المقيد لا ترى انه قال يعتبر التقييد اولا ثم توجه النفي الى المقيد لا يعم
الا بعد دخول النفي فلا يكون هناك تخصيص فاذا قيد المكاتب بالكفر في المثال المذكور ثم وجه سلب النفي لم يكن الا من
تقييد المطلق فلو كان اندراج هذا القسم في المطلق والمقيد بهذا الاعتبار كان اللازم ان يحكموا بان العمل انما هو
على المقيد حتى يكون مطابقا لهذا الاعتبار مع انهم حكموا بانه يعمل بهما جميعا لصيرورتهما بواسطة دخول حرف النفي
من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر وحكمهما العمل بهما جميعا وافتراق التقسيم الحكم مع الاجمال المتوقف فيه
فان التقسيم انما يلاحظ بالنسبة الى الكلي الصالح للوجود في ضمن الافراد والحكم انما هو على الموضوع بوصف العنوان الموجود
فيه بالفعل فتنبه ما ذكرناه من الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في المنفيين انما هو على تقدير عدم حجية مفهوم
الوصف فلو قلنا بها او قام دليل على اشتمال مورد خاص على المفهوم لم يكن محيص من حمل المطلق على المقيد فلو علم في
المثال المذكور ان الوصف بالكافر للاحتراز فمعنى قوله لا تعتق مكاتبا كافرا الى قولنا اعتق مكاتبا غير كافر
فيكون المراد بقوله لا تعتق مكاتبا عدم عتق الكافر فقضاه لحمل رفع التنافي بين الخطابين حينئذ تتمة تشتمل على الامر
الاول اذا كان المحكوم به في خطابي المطلق والمقيد من الاحكام الوضعية كما لو قال البيع سبب للحل ثم قال بيع السلم سبب للحل

لم يحمل

لم يحمل المطلق على المقيد لان الخطاب الاول يؤل الى العموم الاصولي فلا يبقى وجه لحمل المطلق على المقيد لان مؤداه هو ان كل فرد
من افراده سبب وقد عرفت وجه عدم حمل المطلق على المقيد في مثل ذلك وتوضيح المقام انا قد ذكرنا غير مرة ان الحكم المتعلق
بالطبيعة على اقسام ثلثة احدها ان يتعلق بها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ثانيها
ان يتعلق بها من حيث وجودها الذهني كقولك الانسان كلي على مذاق اهل الميزان وان كان لنا فيه كلام مر ذكره في محله
ثالثها ان يتعلق بها من حيث وجودها الخارجي كقولك العسل حلو والخل حامض والملح في المجتمع نجس والماء طاهر
والفواكه مباحة وامثال ذلك اما في القسمين الاولين فلا يسري الحكم من الطبيعة الى افرادها وهو واضح واما
في القسم الثالث فان كان الحكم من قبيل الوجوب لم يسر الى جميع الافراد من جهة عدم السراية الى جميعها فيكفي في مقام الامتثال
الاتيان بواحد منها والامتثال عقيب الامتثال ومثله الندب اذ المراد من الطلب هو طلب الطبيعة فيكفي في
مقام الامتثال الاتيان بواحد وان اريد به بيان كون الطبيعة حسنة فلا ريب في سريه الى جميع الافراد وهو خارج
من اغلب الخطابات الندبية ولذلك لا يحمل مطلقها على مقيدها كما اشرنا اليه سابقا من رجوعها الى العموم الاصولي
وان كان الحكم غير الوجوب وغير الندب على الوجه المذكور كالحرمة والاباحة والكراهة والطهارة والنجاسة وغير ذلك من
الاحكام الجارية في الكلام فلا ريب في سريان حكم الطبيعة الى كل فرد من افرادها فقولنا العسل حلو معناه ان كل فرد من افراده
حلو وهكذا ومثله قوله البيع سبب للحل فمعناه ان كل فرد من افراده سبب فيستلزم لاثبات الحكم بالنسبة الى كل فرد فيكون
مشتملا على تعدد الاشكال وهو ان هذا مثلا بيع وكل بيع سبب للحل فينتج ان هذا سبب للحل واذا كان الحال في الاحكام
الوضعية على هذا المنوال غير البعيد من الاحكام من حيث سرايتها الى الكل فهي كانت من قبيل العام الاصولي وقد عرفت ان
الحكم في العام والخاص المتوافقي الظاهر ان يراد بالعام العموم الا ثم لو علم ان المراد بمثل الخطاب المذكور هو فرد ما
من افراد البيع كما اذا الزم ان يقال العبد به مقرر البيع سبب ان المراد بذلك الفرد هو خصوص بيع السلم فيكون قد حمل
المطلق على المقيد وقد ظهر من البيان المذكور انه لا يحمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية اذا كانا مثبتين
ما لو كانا منفيين فيعمل بالخطابين في المقامين واما اذا كان الخطاب بالمطلق مثبتا كالمثال المذكور وخطاب
بالمقيد منفيا كما لو قال البيع الربوي ليس سببا للحل المبيح فلا بد من حمل المطلق على المقيد فيكون المراد بالبيع
في الخطاب الاول غير الربوي فان قلت كيف حكمت بان حمل المطلق على المقيد في المثبتين من الاحكام الوضعية
وانه لا بد من العمل بالخطابين فيكون البيع مطلقا سببا للحل في المثال المذكور مع ان التنافي بين الخطابين واقع وتحقق
ذلك حمل المطلق على المقيد وتوضيحه ان قوله البيع سبب للحل معناه ان طبيعة البيع مجردة من دون انضمام قيد اليها علة
تامة للحل وقوله بيع السلم سبب للحل معناه ان طبيعة البيع مقيدة بسبب ذلك هو التامة المستقلة للحل قلت قد تقدم في
المباحث السابقة ان الموضوع المحكوم عليه في الخطابات ليس علة للحكم ولا المحكوم عليها حيث الواقع بل المحكوم عليه

معتبرة في نظر المولى والمذكورات في الخطابات اغا هي بالنسبة اليها وربما كان المحكوم عليه بحسب الواقع الذي هو مطمح نظر الآمر اعم من العنوان
فنقول لتوضيح ذلك كما انه لو قال المولى الصلوة واجبة و نحكم فيه بالوجوب على الصلوة الا ان المحكوم عليه في الواقع انما هو
ذكر المنعم والصلوة عنوان له بالنسبة اليه يحصل له وعلى هذا القياس غير الصلوة من الموضوعات الشرعية وعلى هذا فلا
يكون السبب للحل نفس البيع حتى يقال انه اعتبر في خطاب مجرد او في اخر مقيدا فيلزم التنافي المستتبع لحمل المطلق على المقيد
وانما السبب امر اخر عند المولى جعل البيع عنوانا له بالنسبة اليه مطلقا وحمل المطلق على المقيد في الواجبات انما هو من
قبل اتحاد التكليف المعلوم من الخارج والمستفاد من اتحاد السبب حكم وكذلك الحال لو قال اليهودي نجس فانه وان حكم
بالنجاسة على اليهودي في ظاهر الخطاب الا ان المحكوم عليه في الواقع هو الكافر والمذكور عنوان له فلو قال الكافر
نجس الحكم بان المراد خصوص اليهودي ثم ليعلم ان السببية والشرطية لعلة شرائطهما في كونهما من الاحكام الوضعية
وعدم حمل مطلقهما على المقيد يفترقان في انه اذا حكم بسببية المطلق ثم حكم بسببية المقيد كان البناء على السببية
المطلق وكون المقيد احد افرادها وذلك على خلاف الشرطية فانه اذا حكم بشرطية المطلق ثم حكم بشرطية المقيد كان
المقيد شرطا في الشرط مثال ذلك انه لو قال الساتر شرط في الصلوة ثم قال الساتر المباح شرط في الصلوة كان
معناه ان شرطية الذي هو شرط في الصلوة ان يكون مباحا وعلى هذا القياس وليعلم ان الشرطية قد تستفاد من الحكم الطلبي كما لو
امر بالستر في الصلوة فقال استر في الصلوة ثم انه قال استر في الصلوة بغير الحرير فتقيد ما في الخطاب الاول وقد
تستفاد من الاوامر الارشادية او يدل عليها بلفظ الشرطية التي هي من الخطابات الوضعية فنقول مثلا الساتر شرط في الصلوة
ثم يقول الساتر المباح شرط في الصلوة ففي القسم الاول الذي استفيد الشرطية من الحكم الطلبي الذي هو الامر الغيري بذلك
الشيء المقيد الشرطية اذا تعذر القيد الذي هو الشرط او شرطه كان اللازم الحمل بالمطلق اذا تعذر نفس الشرط فيصلي
عريانا او اذا لم يجده اصلا والحمل بالمقيد بالشرط مطلقا اذا تعذر شرط الشرط فيصلي في الحرير اذا لم يجد غيره والوجه
في ذلك ان الامر بالمقيد وكذلك بتقييد المقيد انما يتوجه بالنظر الى المتمكن فلا يتوجه الى غيره والتكليف بالمطلق باق
على حاله فيلزم الامتثال به ولذلك لو صلى مكشوف العورة غافلا صحت صلوته لعدم توجه الامر الغيري حال غفلته
وفي غير القسم الاول اذا تعذر القيد انتفى المطلق الذي جعله ذلك لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط فلا يجب
الاتيان بالمطلق الا ان يكون لقاعدة الاتيان بالميسور هناك مجرى فيلزم الاتيان به من ذلك الباب ثم ان الشرطية
لها طرق اربعة يمكن استفادتها منها احدها ان يصرح بلفظ الشرط كما لو قال الستر شرط في الصلوة ثانيها ان
يقيدها بلفظ الوجوب المستعمل في الوجوب الشرطي او الامر المستعمل فيه كما لو قال يجب الستر في الصلوة بمعنى يشترط
فيها ذلك ومثله ما لو قال استر فيها بذلك ثالثها ان يصدر منه بعد الوجوب النفسي فيستفاد منه الشرطية كما لو
في وقت الصلوة بانعقاد الغريق فوجوبه نفسي لكن يستفاد منه بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده شرط بالصلوة

دمو

وهو حلوة مستر عن مؤدي الخطاب بانقاذ الغريق مثلا ومثله مسئلة اجتماع الامر والنهي على القول بعدم الجواز كما لو قال صل
ثم قال لا تغصب فيستفاد منه شرط للصلوة وهو لزوم ايقاعها في مكان مباح رابعها اذا امر بشيء لكن للغير فيدل
ذلك الطلب الغيري على كون المامور به شرطا لذلك الغير كما لو قال توضأ للصلوة ففي الاول لا اشكال في ان ثبت
الشرطية الواقعية من دون مدخل لعلم المكلف ولا جهله ومثله الثاني لكون مؤداه عين مؤدى الاول وفي الثالث
لا يكون الشرط الا شرطا في صورة التمكن والالتفات لان المفروض ان الشرطية انما استفيدت من الامر النفسي والامر
لا يتوجه الا الى المتمكن الملتفت فلا تثبت في صورة عدم التمكن ولا في صورة عدم الالتفات فلو صلى جاهلا
بحال الغريق او غير متمكن من انقاذه صحت صلوته لعدم توجه الامر المستتبع للشرطية وفي الرابع وجهان احدهما ما هو
ظاهر طريقة الفقهاء من انتفاء الشرطية في صورة الجهل بموضوع ما اعتبر شرطا والغفلة عنه وعدم التمكن منه نظرا
الى ان الشرطية قد اخذت من الامر وهو مسبب عنه فلا تثبت في صورة عدم صحة توجيهه والثاني ان الشرطية ثابتة
حتى في صورة عدم صحة توجيه الامر نظرا الى كون الامر مسببا عن الشرطية بحيث كان شرطا في نظر الآمر بحسب الواقع
امر به فيثبت الشرط وان لم يكن للامر سبيل في بعض الموارد لكون الامر متفرعا عنه دون العكس الثاني ان ما تقدم من
حكم المطلق والمقيد انما هو فيما اتحد المقيد واما اذا كان هناك تقييدان متنافيان فمثاله كالمثال ذلك على ما
ذكره في تمهيد القواعد انهم رووا عن النبي اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات وقيد ذلك في رواية بقوله
اوليهن بالتراب وفي اخرى السابعة بالتراب فقيل ان المقيدين متساقطان فيبقى المطلق على حاله بلزوم العمل به فيتخير
بينهما وبين غيرهما مما دل عليه المطلق وهو مذهب الشهيد في القواعد قال لو قيد المطلق بقيدين متضادين تساقطا
وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد القيدين كما ورد عن النبي اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن
بالتراب وهذا عمل ابن الجنيد وروينا ثلثا ورويت العامة اخراهن بالتراب ورويناه ورووا اوليهن بالتراب فيبقى
الباقي على اطلاقه لكن رواية اوليهن اشهر فرجحت بهذا الاعتبار انتهى وحكى هذا القول اعني التساقط من
الرازي في المحصول واختاره التمهيد الشافعية في كتابه المذكور وربما احتمل الجمع بين المقيدين بحمل ما كان منهما
على الندب والاخر على الوجوب وقيل انه لا بد من التماس المرجح لاحد المقيدين على الاخر ثم التخيير مع فقده و
تحقيق المقام ان الاول مما لا وجه له لان التقييد ثابت في الجملة فترك المقيدين رأسا نظرا الى التساقط
يوجب خلاف المعلوم ومثله الثاني لاستلزامه الترجيح من دون وجه مرجح فالاولى بطريقة الفقهاء هو الثالث
لكن مع تفصيل فيه فنقول لا يخلو اما ان يكون المقيدان قطعيين كالكتاب والسنة المتواترة او ظنيين
كاخبار الاحاد اما اذا كانا قطعيين فان كان هناك مرجح لاحدهما بحسب الدلالة بان كان احدهما نصا و
الاخر ظاهرا او كان احدهما اظهر والاخر ظاهرا اخذ بمقتضى المرجح وترك الاخر فيقيد المطلق بالراجح

وان لم يكن هناك مرجح يجب الالتزام بقضينا بكون الاصل يصلح مرجحا اخذ بها وافتى وجعلناه مقيدا للاطلاق في ركنا
الاخر والا كان الخطابات المتعلقات بالمقيد من قبيل المجمل فلابد من الرجوع الى الاصول العملية فان كان المقيدات
من قبيل التعبديات كان مخيرا في الاخذ بحكم العقل لكون التخيير هو الاصل في المفروض وان لم يكونا من قبيل
التعبديات بل غيرها كما في مثال غسل الاناء من الولوغ فانه امر بازالة النجاسة وتحصيل الطهارة كان البناء
على الاحتياط في مقام العمل هذا اما اذا كانا مثبتين فان كان هنا ترجيح بحسب الاثر عمل على مقتضاه ايضا
وان لم يكن هناك مرجح بالوصف المذكور فلابد من ملاحظة الترجيح بينهما بحسب السند لا بينهما وبين المطلق فان
انتفى المرجح كان الحكم هو التخيير بين المقيدين شرعا فيؤخذ باحدهما ويجعل مقيدا للمطلق ولا يبعد ان يكون بناء
الفقهاء على هذا الذي ذكرناه وقد يقال في الشق الاخير انه ان كان المقيدان مما يستوفيان مدلول المطلق
كما لو قال لا تعتق رقبة ثم قال في خطاب اخر لا تعتق كافرة وفي خطاب ثالث لا تعتق مؤمنة فلابد من ملاحظة الترجيح
بحسب السند بين المطلق والمقيدين لكون تعارضهما معه من قبيل تعارض المتباينين الثالث ان ما ذكرناه
من حكم تقييد المطلق انما هو فيما اذا كان المطلق ظنيا واما اذا كان قطعيا بان ثبت بدليل لبي كالاجماع
فلا مجال للتقييد نعم ان ثبت قيام الاجماع على عنوان المطلق مع تقييده لا انه يكون باعتبار متعلقه من
الدليل اللفظي فالاجماع على اشتراك المكلفين لا يمنع من تخصيص تلك القاعدة ببعض ما دل على افتراق الذكور
والاناث في نحو من الموارد كالجهر والاخفات مثلا وكذلك الاجماع المنقول عند من يرى اعتباره من باب كونه خبرا فيصح تقييده
ويجري عليه حكم الخبر في سائر الاحكام من احكام التعارض وغيرها واما من يرى اعتباره من باب الظن فيدور حجيته مدار
الوصف وجودا وعدما الرابع انه هل يندرج في مسائل القوم ما لو كان مآل المطلق والمقيد الى عامين من وجه
بان يكون كل منهما مطلقا من وجه ومقيدا من آخر الظاهر من ذلك الاطلاق في كلماتهم كما قلنا باندراج العامين من وجه
في عنوان عامهم في مسائل العام والخاص المتنافيين الظاهر نعم المدقق الشيرواني ره مثال ذلك ما ذكره الشهيد
الثاني ره في التعادل والترجيح من كتاب تمهيد القواعد وهو ما روي عن النبي ص ان الصلوة في مسجدي هذا
تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام وما روي عنه ص ايضا من قوله افضل صلوة المرء في بيته الا
المكتوبة فاطلاقهما وتقييدهما مما يؤول الى العموم من وجه وبيانه ان الحديث الاول يحصل ان الصلوة
في بيته او بالنافلة المقيدة باعتبار وقوعها في غير المسجد الحرام يفوق فردها الواقع في مسجده ص على غيره و
الحديث الثاني يحصل ان النافلة المعتبرة بالقياس الى الاكثر مطلقا من مسجد الحرام وغيره يفوق
فردها الواقع في البيت على غيره فالاول اعم من جهة كون الصلوة مطلقة بالنسبة الى النافلة وغيرها
واخص باعتبار تقييد الصلوة بالنافلة ونفي العنوان على النافلة في البيت فيقع التنافي بين حكميهما

لان

لان مقتضى الاول تفضيل فعل النافلة في مسجد النبي ص على فعلها في البيت لعموم قوله ص فيما عداه ومقتضى
الثاني تفضيل فعلها في غير المسجد الحرام ومسجد المدينة فكلام القوم في هذه المسئلة مسوق لبيان ان المراد بالمطلق
هو المقيد في الواقع لا لبيان مقام العمل ولبيانه محل آخر هو باب التعارض واذا كان المراد بالمطلق هو المقيد في الواقع
في مقام العمل ربما يتبين الامر كما لو كان المطلق مطلقا من جميع الوجوه وكذا المقيد وكما لو تبين فيهما كانا
مطلقين ومقيدين من وجه كون احدهما مقيدا للاخر وربما لم يتبين فيكون الخطابان بالنسبة الى
مورد الاجتماع مجملا فيرجع الى الاصول العملية وقال الشهيد الثاني ره في باب المطلق والمقيد من الكتاب المذكور
اذا كان كل واحد من الدليلين المتعارضين مطلقا من وجه ومقيدا من وجه آخر وجب تقييد كل منهما بالاخر
لاستحالة الترجيح من غير مرجح واعمالا للدليل بحسب وجوب الجمع بين المطلق والمقيد مطلقا ومن فروع القاعدة قوله ص
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ص اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا ونحوه
من عباراته فان الاول مطلق من جهة المقدار ومقيد من جهة الاوصاف والثاني بالعكس فيقيد الاول
بما لو كان كرا والثاني بما اذا لم يتغير في احد اوصافه الثلثة ولا يخفى ما يترتب عليه من حكم الماء هذا
فيكون الطاهر من المياه على ما ذكره عبارة عن الماء المساوي لمقدار الكر الغير المتغير بالنجاسة في احد اوصافه
ولا يخفى ان المستفاد من التقييد بالمتعارضين ان مراده ما اذا كانا متباينين اي مختلفين نفيا واثباتا
سيما بعد ملاحظة ما جعله فرعا للقاعدة من الحديثين لان مفهوم الحديث الثاني هو انه اذا لم يبلغ الماء قدر
كر حمل الخبث وعلى هذا فلو قال اكرم العالم ثم قال لا تكرم الفاسق لزم تقييد الاول بكون العالم غير فاسق
وتقييد الثاني بكون الفاسق غير عالم فيكون المراد بالعالم المامور باكرامه هو العالم الغير الفاسق ومنكر الحال
في الخطاب الاخر ومن الظاهر ان ذلك مما لا يساعد عليه الاستعمال وانه مما لم يقل به احد حتى هو ره في سائر
كتبه الفقهية على ما يستفاد من سلوكه فيها الفقهية في باب التعارض من الكتاب المذكور وقوله ره لاستحالة
الترجيح من غير مرجح فيه ان الترجيح بلا مرجح انما يلزم اذا جعل احدهما بعينه مقيدا للاخر دون العكس
فالتفصي عن الترجيح بغير مرجح كما يحصل بجعل كل منهما مقيدا للاخر كذلك يحصل بما ذكرناه من كون احدهما
لا بعينه مقيدا للاخر غاية الامر الاجمال لو لم يتعين من الخارج ترجيح ما ذكره من الوجه على ما ذكرناه ترجيح بغير مرجح
بل ترجيح المرجوح من جهة ان ما ذكره لا يساعد عليه الاستعمال ولا يقول به ومراده بدليل وجوب الجمع ان كان هو
قاعدة الجمع فقد عرفت وهنها وان كان غيره من ادلة حمل المقيد على المطلق فلا يجري لها فيما نحن فيه ثم
يجب تقييد كل منهما بالاخر فيما اذا كانا مثبتين فلو قال اكرم العالم ثم قال اكرم العادل كان المراد بكل من
الخطابين ما هو مورد الاجتماع اذا اجتمعت الشرائط المعتبرة في حمل المطلق على المقيد ولعله ره لم يرد اعطاء

اعطاء قانون كلي لكل ابواب وحيث ما ذكره من الفرع لعل انه علم حكمه من الخارج الخامس انهم صرحوا بان حمل المطلق
على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق بالنسبة الى وصف بمعنى انه ذكر شيء منفردا
تارة ومع شيء آخر لم يكن صفة للاول الجوهر لا يقتضي تقييد المطلق المذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق
عبدا ثم قال ان ظاهرت فاعتق عبدا وامرأة فلا ريب في وجوب العمل بالمقيد فيحكم بوجوب عتقهما فيكون
الحال في مقام العمل كما في المطلق والمقيد بحسب الوصف فيشبه مثله لم اردهم بعضهم حمل المقيد على المقيد هو
انه لا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو العبد مع الامرأة ولذلك يحكى انهم ارادوا حمل المطلق على المقيد انه لتقييد
مبني لما ارتبط بالمطلق كما اختاره بعض افاضل القمي رحمه السادس اذا ورد مطلق ومقيد وكان المقيد بحيث لعند
تعذره فاذا دار الامر بين المبدل الناقص والبدل فهل يقوم المبدل الناقص او البدل التام مثال ذلك الوضوء
فانه قد جعل الشارع له بدلا وهو مركب من افعال وجوده متعددها فاذا دار الامر بين الاتيان ببعض ترك
شيء من افعاله وبين بدله بالتيمم فهل يقدم الاول او الثاني فنقول الظاهر تقديم المبدل الناقص لانه ان
كان المبدل الناقص يشمله الخطاب بالمبدل بان كان مطلقا شاملا للتام والناقص ثم قيد في خطاب
آخر في ان لا يكون تقييد الخطاب منفصلا لا ناظرا الى حال التمكن من المقيد مع تعذره برفع التكليف
به ويبقى الامر بالمقيد على حاله فيقتضي الناقص للتمكن منه وهو من افراد المأمور به فلا يصلح في تعذره المبدل
حتى يجب الاتيان ببدله وان المبدل الناقص لم يشمله الاطلاق بان ورد الخطاب به مقيدا ابتداء ولكن كان مما
يجري فيه قاعدة الميسور بان كان مركبا خارجيا انتفى بعضه كما عرفت من المثال فح يكون الناقص مندرجا
في عنوان المأمور به الاصلي بحكم قاعدة الميسور المعتبرة لكون الناقص يقوم مقام التام بل كونه عينه بحكم
الشرع فلا يصدق معه تعذر المبدل ايضا هذا ولكن يبقى هنا صورة اخرى وهي انه اذا ثبت التكليف بالجميع
ابتداء من دون سبق خطاب بالمطلق وكان مقيدا بقيد عقلي وبعبارة اخرى كان مركبا من الاجزاء
العقلية التي لا يجري قاعدة الميسور كما هو المقرر في محله فح لا يجري شيء من التمسك بالمطلق والتمسك
بقاعدة الميسور فلا يبعد من الاتيان بالبدل السابع انه اذا تقيد المأمور به بقيدين تعذر الاتيان به
مقيدا بهما معا فدار الامر بينهما بحيث تعذر الاتيان باحدهما عند الاتيان بالآخر وبالعكس ولكن
كان لاحدهما بدل عند تعذره دون الآخر كالصلوة المقيدة بالطهارة من الحدث والطهارة من الخبث وكان
له من الماء ما يكفي لاحدهما دون الآخر ولكن الاول منهما له بدل وهو التيمم فهل يجب الاتيان بما لا بدل له
وترك الآخر الى بدله او يتخير بين الامرين ففي المثال المذكور هل يجب عليه عينا ازالة الخبث والتيمم من
الحدث او يتخير بين الامرين حتى انه يجوز له التوضي بالماء واتيان الصلوة بدون الطهارة من الخبث فنقول

وعلى هذا من كان بمقطوع الرجلين لا يمكنه
المسح عليهما [illegible]
وكذا من كان [illegible] لا يجب
[illegible] الماء والوضوء به
بدون مسح على الرجلين بلا اخطر
الى الصحراء للتيمم ولا يجب
كلمات الفقهاء في هذه

معتق

مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين التعيين والتخيير في طريق الطاعة انما هو الاخذ بمحتمل التعيين عملا بقاعدة الاشتغال
وتحصيل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف المتيقن هذا اذا كان لاحدهما بدل واما اذا لم يكن له بدل كما اذا انحصر
لباسه في الحرير فدار الامر بين الصلوة في الساتر المتنجس وبين الصلوة في الحرير وبين الاتيان بالصلوة عاريا فالمعروف
ترك كل ما يختلف فيه الشرط فيصلي عاريا لان الصلوة في الحرير فيها تخلف شرط كما ان الصلوة في المتنجس ايضا فيها
تخلف شرط فيصلي عريانا لعدم الترجيح ولكن المحكي عن ظاهر البيان وجوب الاخذ بما فيه الاخذ بالموصوف والغاء
للصفة بان يكون حفظ الموصوف هو الوصف مقدما الشيء كما في الثوب المتنجس فان المانع فيه انما هي نجاسته
بخلاف الحرير فانه محرم ذاتا فالمانع فيه انما هو ذاته فيترك ما كان فيه المنع ذاتيا اذا كان المقام قابلا لذلك
بان ورد اولا وجوب الستر مطلقا ثم قيد الثاني بكونه طاهرا هذا اذا كان احدهما محرما ذاتا والآخر
محرما بالعرض واما اذا تساويا فالحكم هو التخيير واورد عليه صاحب الجواهر على ما حكاه سيدنا الاستاد دام ظله
بان ذلك وجه اعتباري واستحسان محض وانت خبير بانه ليس الامر كذلك لما عرفت سابقا من انه اذا ورد
على المطلق قيد اعتبر فيه التمكن فاذا قيد بقيد آخر كان ناظرا الى حال التمكن ايضا فمع عدم التمكن من الاخص
يرجع الى ما هو اعم منه ومع عدم التمكن منه ايضا يرجع الى ما هو اعم من الجميع وهو المطلق وفيما نحن فيه لما كان
الامر بالستر بالطاهر من قبيل القيد والمقيد فاذا قال يجب الستر بالثوب الطاهر يحصل القدرة المعتبرة في
التكاليف الى القيد الاخير فيصير اعتبارها مشروطا بالقدرة فمع تعذره يسقط القيد ويبقى الباقي
الثاني وهذا بخلاف ما لو قال استر بغير الحرير فانه ليس هناك وصف يمكن اسقاطه عند عدم القدرة عليه فعند
دوران الامر بينهما يؤخذ بما يبقى به مدلول الخطاب في الجملة فيصلي في الثوب المتنجس هذا ولكن الانصاف ان
الخطابات الشرعية انما تبتني على متفاهم اهل العرف ولا تبتني على امثال هذه التدقيقات التي لا يلتفت
اليها فالحق ما عليه اكثر الفقهاء من التخيير بين اتيان الصلوة في الثوب المتنجس وبين اتيانها عاريا وربما يفصل
في المقام بان التقييد اللاحق للمطلق لا يخلو اما ان يكون ثابتا بقاعدة الاشتغال او بالبيان الفعلي الذي هو
بمنزلتها او بانصراف المطلق الى الافراد الشايعة او بالتقييد اللفظي فان ثبت بقاعدة الاشتغال كما قد يظهر من
الفاضل القمي رحمه حيث تمسك بها في حمل المطلق على المقيد اذا دار الامر بينه وبين تقييد آخر ثابت بدليل لفظي
ولم يمكن الجمع بينهما فلا بد من الاخذ بالثاني ضرورة عدم مقاومة الاشتغال للدليل الاجتهادي وكذلك الحال
فيما لو ثبت التقييد بالبيان الفعلي الذي ذكرناه وذلك لان الاخبار البيانية مشتملة على المندوبات والواجبات
فتقييد المطلقات بتلك الاخبار ليس من باب الاخذ بالقدر المتيقن وان ثبت بالانصراف فلا بد من ملاحظة ان الانصراف
في انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة ان كان من باب الاخذ بالقدر المتيقن الذي هو بعبارة اخرى عبارة عن الرجوع الى

نعب

الاشتغال كما هو مذهب الفاضل القمي ره فالامر على نحو ملفوف وان كان من باب العرف فان كان من قبيل دال على تحقق
كل منهما بمدلوله كما يراه بعضهم فحينئذ وان الامرين هذا القيد لهذا الثابت بالدليل اللفظي يتعين
الاخذ ايضا بما ثبت بالدليل اللفظي لكون المطلق على هذا القول بعد تقييده والا على امرين فاذا تعلق احدهما
وهو القيد بنفي الاخر وعلى الطبيعة فيجب اتيانها في ضمن القيد الثابت بالدليل اللفظي وهذا بخلاف ما لو بني
على الاخذ بهذا القيد وترك ما هو ثابت باللفظ لانه يوجب ترك الاطلاق بناء على كون المراد منه المقيد على وجه
الخصوصية لكون المطلق حينئذ متروكا بسبب ترك قيده المطلوب في ضمنه وان ثبت بالدليل اللفظي وعلى الامر بعينه
وبني مثله ولم يمكن الجمع بينهما فهو على التخيير في اتيان المطلق في ضمن اي منهما شاء

هذا باب المجمل والمبين وفيه مطلبان الاول المجمل في اللغة هو المجموع من قولهم اجملت الشيء اجمالا اي جمعته
من غير تفصيل كما في المصباح وعرف في الاصطلاح بتعريفات اشهرها ما ذكره جماعة من المتاخرين من انه
ما لم يتضح دلالته والمراد به ما له دلالة لكنها غير واضحة كما صرح به بعضهم واورد عليه بان بيان المراد لا
يدفع الايراد ولهذا قال المورد ان الاولى التعبير عن ذلك بما وقع في كلام بعضهم وهو ما دلالته غير واضحة
وتنظر في الايراد صاحب الاشارات لان الظاهر من لسان اهل العرف اشتمال المجمل لا الموضوع و
كذا الظاهر من النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه الى القيد ومع ذلك اقسم غير المهمل الى الموضوع
المستعمل وبذلك يندفع الايراد عن التعريف المذكور لكنه يتجه عليه بعد ذلك وجوه من الايراد احدها ان اثبات
الدلالة والحكم بالاجمال وعدم الاتضاح مما لا يجتمعان اذ ليست الدلالة الا كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
من كان عالما بالوضع ومع فرض انفهام المعنى لا يبقى مجال للاجمال وتوضيح ذلك ان من اظهر افراد المجمل اللفظ
المشترك كالعين مثلا ولا يخلو الامر من ان يراد بدلالته التي اثبتت بالنسبة الى الدلالة على جميع معانيه على
وجه الاجمال وح فلا بد من الحكم بوضوح دلالته بالنسبة اليها مع وصف عدم تعيين خصوص شيء منها فلا يصح
الحكم بعدم اتضاح دلالته فهو متصف بالدلالة ودلالته متصفة بالاتضاح على ذلك الوجه او يراد بدلالته المذكورة
الدلالة على معين من بينها وح نمنع من وجود الدلالة راسا فضلا عن وصفها الذي هو عدم الاتضاح الثاني
ان التعريف المذكور ينتقض بدخول المبين فيه حيث لم يعتبر فيه التقييد بكون عدم الاتضاح بالنسبة الى المخاطب
باللغة التي هي من جملتها فيصدق على جميع الالفاظ العربية بالنسبة الى العجمي البحت الذي لا يفهم شيئا منها
اذ هي الفاظ التي غير متضح دلالتها اما كونها دالة فباعتبار افادتها المخاطب اذا كان عالما بوضعها واما
عدم اتضاح دلالتها فلكونها كذلك بالنسبة الى العجمي الموصوف الثالث ان من عرف المجمل بما ذكر فسره
على شيء من قول او فعل مع ان التعريف المذكور لا يشمل الفعل لانه ان علم وجهه ولو من جهة كانت دلالته واضحة
من تلك الجهة فلا يكون مجملا وان لم يعلم وجهه ولو من جهة اخرى لم يكن دالا قطعا فلا يتحقق له دلالة
حتى يصح اتصافها بعدم الاتضاح مثال ذلك انه لو صدر فعل من احد المعصومين علمنا انه ليس بمحرم
قطعا فهو من هذه الجهة دال بالدلالة الواضحة ولكن لم نعلم انه هل هو واجب او مندوب او مباح فهو من
هذه الجهة ليس بدال اصلا الرابع ان دلالته غير واضحة فالاحسن ان يقال في تعريفه هو اللفظ الموضوع
الذي لم يتضح معناه الذي من شانه ان يقصد به بحسب قانون الاستعمال عند المحاورين باللغة التي هو منها وما
في حكمه مما هو موضوع فباعتبار عدم الاتضاح بالقياس الى المعنى يندفع الايراد الاول وبالتقييد بكونه
عند المحاورين باللغة المذكورة يندفع الايراد الثاني وبقولنا ما في حكمه يدخل ما هو موضوع من غير الالفاظ

على التحقيق

كالمطلق والعقود اذا لم يعلم المراد منه للتقييد خلاف عنوان المجمل واما الفعل فليس مما يندرج في عنوان المجمل
لان المجمل انما هو عبارة عن ما من شانه البيان ان كان موضوعا وليس الفعل بتلك المثابة فلا بد من اخراجه وقد
اخرجه التعريف فاطلاق المجمل على الفعل انما هو من باب التسامح والتجوز عندنا وان كان منهم من يرى المجمل
مشتركا بين الفعل والقول لفظا ومنهم من يرى انه مشترك بينهما معنى ثم ان المجمل على مذاقهم ينقسم الى قسمين قول
وفعل والثاني الى قسمين وجودي بان ياتي الشيء وعدمي بان يترك شيئا في مقام كان يحتمل الاتيان به وينقسم
الفعل ايضا باعتبار اخر الى قسمين لانه اما ان يكون فعل المعصوم او يكون فعل غيره لكن يكون مما قرره والاول
ايضا على قسمين مفرد ومركب والمفرد على اقسام احدها ما ينشأ اجماله من تعدد الوضع كالمشترك لفظا و
ثانيها ما ينشأ اجماله من اتحاد صورة اللفظ بالاعلال كما في مختار فانه اسم فاعل واسم مفعول على تقديرين
ثالثها ما ينشأ اجماله من العلم بوضعه لاحد معنيين كما اذا علمنا ان الشارع وضع الصلوة للاركان المخصوصة
لكن لم نعلم انه وضعها للمخصوص الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط او للاعم رابعها ما ينشأ اجماله من الشك
في كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي او المجازي عند ذلك كما لو اشتهر اللفظ في شيء من المعاني المجازية
بحيث يبعد معها احتمال الحقيقة خامسها ما ينشأ اجماله من دوران الامر بين معنيين مجازيين وذلك
فيما لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي من دون تعيين لشيء من المعاني المجازية مع تساويها في
الاحتمال ارادتها من اللفظ سادسها ما ينشأ اجماله من وضعه بالوضع العام لمعان خاصة كما في اسماء
الاشارة فيما لو كان مع الهذا ودار امر المشار اليه بين متعدد سابعها ما لو كان منشأ الاجمال كون اللفظ مشتركا
معنويا مع ارادة فرد معين من نصب قرينة مفهمة وهو يتصور على قسمين احدهما ما يعلم كون المراد منه
هو الفرد المعين حين ورود الخطاب بان يعلم ذلك اجمالا مع عدم العلم بخصوص شخص المراد فيرجع الاجمال
الى المصداق مع كون المفهوم مبينا وثانيهما ما يعلم بعد مضي زمان من حين صدور الخطاب ان المراد بالمشترك
المعنوي هو فرد معين ومن هذا القبيل المطلقات المقيدة بمنفصل مع عدم العلم بالتقييد حين ورود
الخطاب ومثلها العمومات المخصصة بمنفصل اما القسم الاول فلا ريب في كونه مندرجا في عنوان المجمل واما
الكلام في القسم الثاني الذي ذكره الفاضل القمي ره هو كونه من المجمل ايضا فجعل المشترك المعنوي المراد به
فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مجملا لا ظاهرا واستشهد لذلك بكلام القوم فقال
وعلى هذا ينظر في قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وفي قولهم فيما ياتي يعني مسئلة تاخير البيان عن وقت
الخطاب انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر وقد اريد منه خلاف ظاهره وهو انما نظر
على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه بيانا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجازي

الثاني

الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل ثم قال والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق
مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا
معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثري في الاحكام والاصل فيقترن العام والمطلق بقرينة تدل
على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك مجمل في
اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا يقال انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته عن الظهور في اول النظر
ايضا انتهى وبما ذكرنا من تعريف المجمل ظهر لك ان ما ظهر وليس بمجمل من القبول عنه الا كالمطلق والعام الموضوعين
مما اتضح معناه الذي من شانه ان يقصد به بحسب قانون الاستعمال لانهما اذا تجردا عن القرينة كما هو المفروض كان
من شانهما ان يقصد بهما الاطلاق والعموم وهما ظاهران في معناهما ح نعم لو ان ارادا انهما من قبيل المجمل قبل ورود
المقيد والمخصص فهو ممنوع لظهورهما ح في الاطلاق والعموم وان اراد انهما من قبيل المجمل بعد ورود المقيد
والمخصص فكذلك لانه يعلم ح كونهما من قبيل الماول المراد به خلاف الظاهر لا من قبيل المجمل المحتمل لمعنيين
متساويين في احتمال الارادة من اللفظ وهو ممن فرق بين المجمل والماول في باب المحكم والمتشابه بما ذكرناه واما
ما استشهد به فلا شهادة فيه على مدعاه فان قولهم الخاص والمقيد بيان وانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة الخطاب فيما له ظاهر لا يدل على كون العام والمطلق او الخطاب بما له ظاهر غير مراد مجملا لان مرادهم بالبيان
هنا انما هو بيان مراد المتكلم وما هو المكنون في ضميره لا البيان للفظ المجمل فاطلاق البيان على ما ذكر ليس من
البيان المقابل للاجمال وليت شعري كيف استظهر من تعبيرهم بالبيان كون اللفظ مجملا مع انه علم كون البيان اعم من الاجمال
لما عرفت من ان البيان كما يصح ان يكون بيانا للمعنى اللفظ بالوجه المذكور كذلك يصح ان يكون بيانا لمراد المتكلم
والملازم للاجمال انما هو الاول ومقصودهم انما هو الثاني وقد عرفت ان مناط الاجمال ليس هو عدم اتضاح مراد
المتكلم فمحصل نزاعهم في انه هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب ام لا هو انه هل يجوز للمتكلم ان يلقي خطابا
ولا يبين مراده به في ذلك الوقت ام لا واما قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون بسبب الاشتراك المعنوي
اذا اريد منه فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فالمراد به هو ان يقترن بالمطلق عند التكلم بما يدل على
ارادة فرد معين عند المتكلم من غير بيان تعيينه ثم ان الفاضل المذكور ره قال وقد يحصل من الاجمال باعتبار
الاشتراك المعنوي قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض ان
المراد هو العشر لا غير ثم اورد عليه بقوله والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي
قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد
قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال

في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه انتهى مراده ان منشأ الاجمال هو الشك في المصداق بعد احراز
المفهوم على ما هو الشأن في الاجمال الناشئ من الاشتراك المعنوي بل منشأ الاجمال هو المفهوم بمعنى انا لا ندري
ان المسمى بالحق هل هو العشر او نصف العشر او غيرهما فهو بعينه مثل الصلوة فكما انا علمنا هناك اجمالا انه وضعها
للاركان المخصوصة لكن لم نعلم انه وضعها للصحيح منها بخصوصه ام للاعم فكذلك هنا علمنا اجمالا انه سمى بالحق القدر
المخرج لكن لم نعلم انه سمى به خصوص العشر الذي هو فرد من القدر المخرج او غيره فلم يتحقق احراز المفهوم وكما علمنا
هناك ان الموضوع هو الاركان المخصوصة فصار معينا من تلك الجهة فكذلك علمنا هنا ان المسمى هو القدر المخرج
فصار معينا من هذه الجهة لكن الشك في المقامين انما هو في خصوصية الموضوع له والمسمى الدائرة بين الامرين
الموجبة للاجمال في المفهوم بسبب دورانها ذلك هنا وكذلك نجيب عما في ضرورة ان الحق عبارة عما يستحق الانسان
غاية ما في الباب ان المراد به هنا انما هو ما يستحقه الفقير وهو امر كلي مشترك بين افراد كثيرة اشتراكا معنويا وقد اريد
به فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فلا فرق بينه وبين ما لو قال اعطوا قدرا من مالك اذ كما ان الحق مجمل
في ضمن التركيب الخاص فكذلك هو فيما لو قال آتوا قدرا من مالكم وكما ان قدرا من المال معين في نفسه مع
قطع النظر عن خصوص التركيب فكذلك الحق ثم انا نوجه الايراد عليه بنحو آخر فنقول ان اراد ان الشارع وضع
الحق للقدر المخرج من المال بوضع جديد تم ما ذكر من كون الاجمال بحسب المفهوم وصيرورته مثل لفظ الصلوة
بعينه لكن ثبوت الوضع ممنوع وان اراد انه استعمل في القدر الخاص المخرج من المال ايضا كلما اريد به فرد معين
عند المتكلم غير معين عند المخاطب لم يبق فرق بينه وبين مثل قوله تعالى ان تذبحوا بقرة مما سلم كون الاجمال
فيه ناشئا من الاشتراك المعنوي هذا هو الكلام في المفرد واما المركب فهو على قسمين احدهما ما ينشأ اجماله
من التركيب والتأليف بعض المفردات ببعض مع كون مفرداتها مبينا في حد ذاته وهذا هو الذي عبر عنه بعضهم بما يكون
الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان كلا من يعفو والموصول واليد
ولفظ عقدة والنكاح مبين في حد ذاته ولكن المجموع محتمل لاحتمال عفو الزوج الذي اثره استحقاق الزوجة كمال
المهر وعفو ولي الزوجة الذي اثره براءة ذمة الزوج ثانيهما ما ينشأ اجماله من تعقيب الكلام بتقييد مجمل يسري
اجماله الى مجموع الكلام مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين لكون الاحصان الذي هو من قيود الكلام مشتركا بين العفة وحفظ النفس وبين التزويج و
لم يعلم ارادة خصوص شيء من المعنيين لكن لا يكاد يوجد بين المعنيين المحتملين في هذه الاية ثمرة معتبرة
في مقام العمل لدلالة الاية السابقة باشتمالها على الاثم المرتب على التعذيب ونحو ذلك وربما جعل من الاجمال في
المركب ما لو كان في الكلام ضمير محتمل للرجوع الى متعدد من مرجع واحد بان يكون مرددا بين مرجعين او اكثر

كقوله

كقول عقيل امرني معوية ان العن امير المؤمنين الا فالعنوه وقول من سئل عن الخليفة بعد النبي من بنته في بيته
لكن يمكن اعتبار مثل ذلك من قبيل الاجمال في المفرد باعتبار محله الذي هو الضمير وكذا من قبيل الاجمال في
المركب باعتبار سببية الاجمال في المفرد للاجمال في المركب وتبعه انه ما ذكر من وجوه الاجمال مما الخلاف فيه واذ قد
عرفت ذلك فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل او المبين فلا بأس بايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها
فمنها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحق انه لا اجمال فيه لا من جهة اليد ولا من جهة القطع
ولا من جهة تعليق القطع باليد وقد ذهب السيد المرتضى وجماعة الى اجماله باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو
المعروف الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب فيقال ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاه بانامله وكتبت بيدي وانما كتب باصابعه وظاهر الاستعمال
دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك ويأتي الاجمال وفيه ان المتبادر من اليد هو المجموع ولولا التقييد بكون
الغسل الى المرفق في اية الوضوء لحكمنا بوجوب الغسل من المنكب واما اطلاقها على الابعاض فمجاز بدليل انها لا
تفهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة فحاصل المقام انه ذهب الاكثر
الى انه لا اجمال فيه من جهة اليد وذهب السيد الى اجمالها من تلك الجهة وتوقف التمهيد للشاذ على ما حكى عنه
والحق ما ذهب اليه الاكثر والدليل عليه امور الاول احدها التبادر فان المتبادر من لفظ اليد مجموع العضو
من المنكب الى اطراف الاصابع الثاني انه يصح السلب عن الابعاض فيصح سلب اسم اليد عن الاصبع مثلا وذلك يكفي
في مقابلة السيد الثالث انه يصح الاستفهام من قائل قطعت اليد مع عدم قولنا باي ايديك وحسن الاستفهام بمثل
قولنا باي موضع منها دل على ابهامها الاصل وبيان ذلك ان الاحتمالات المتصورة في اليد اربعة الاول ان تكون موضوعة
بالوضع العام لمعان خاصة كما ذهب اليه بعضهم الثاني ان يكون موضوعة لمعنى كلي هو القدر المشترك بين الكل و
البعض الثالث ان تكون موضوعة لتمام العضو الذي هو من المنكب الى اطراف الاصابع وكل من ابعاضه بوضع مستقل
على وجه الاشتراك اللفظي الرابع ان تكون حقيقة في تمام العضو مجازا في بعضه اما الاول فيدفعه انه يحتمل وجوها
ثلثة وليس شيء منها بشيء فالاول ان يكون المراد ان الواضع قد لاحظ حين الوضع مجموع العضو ووضع
اللفظ لكل من اجزائه فيكون قد جعل المركب الة لملاحظة الاجزاء فلا يتحقق الوضع العام للمعاني الخاصة على
النمط المذكور والذي يصح ان يجعل الة [illegible] ان الملاحظ في هذا القسم من الوضع
انما هو المعنى الكلي بعنوان انه الة لملاحظة افراده [illegible] والثاني ان يكون المراد ان الواضع اعتبر
تارة مجموع العضو فجعله الة لملاحظة افراده فوضع اللفظ لتلك الافراد واخرى اعتبر العضو من المرفق الى اطراف
الاصابع فجعله الة لملاحظة افراده فوضع اللفظ لتلك الافراد وثالثا اعتبر العضو من الزند الى اطراف الاصابع

نجعل آلة لملاحظة افراده ثم وضع اللفظ لتلك الافراد وهكذا وهذا ايضا فاسد لاستلزامه القول بالاشتراك ايضا
وستعرف ما فيه مع دوران الامر بينه وبين المجاز يقدم الثاني والثالث ان يكون المراد ان الواضع اعتبر امرا كليا هو
القدر المشترك بين مجموع العضو وبين ابعاضه لكن لم يضع اللفظ بازائه بل وضعه بازاء افراده التي احدها المجموع
والباقية هي الابعاض وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا يعقل قدر مشترك بين الكل وبين الابعاض حتى يجعل آلة لملاحظة
افراده التي هي المجموع والابعاض واما الثاني فبطلانه موقوف على ثبوت قدر مشترك بين المجموع وبين الابعاض
وقد عرفت انه غير معقول فبقي الاحتمال الاخير ومن المقرر الثابت انه اذا دار الامر بين الاشتراك اللفظي والمجاز
قدم الثاني لان وضع اليد مثلا للمجموع ثابت باتفاق منا ومن السيد ره واما الثابت فوضعه مع ذلك
للابعاض ايضا بوضع مستقل فينفى باصالة العدم خامسها الاستقراء بمعنى انا تصفحنا فوجدنا ان الغالب في كل
لفظ ان لا يكون مشتركا بين الكل والجزء اما مطلقا او فيما كان للجزء اسم بخصوصه ولم يتحقق الاشتراك على الوجه المذكور
الا نادرا في اسامي البلاد فنلحق المشكوك بالاعم الاغلب هذا الوجه تام على مذهب من يجعل الظن فيها حجة في
الالفاظ وان لم يكن مستندا الى حاق اللفظ وقد استدل على المختار بوجهين اخرين حكاهما ابن الحاجب والعضدي احدهما
انه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فيكون حقيقة
في احدها دون الاخرين فلا اجمال واورد عليه بان ذلك من اثبات اللغة بالعقل لانه مؤدى ذلك انه
لابد من ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى لا يستلزم الاجمال لكن يمكن دفعه بان مراد المستدل انه لو تمسك بالغلبة
من جهة ان الغالب في الالفاظ هو البيان فيلحق المشكوك فيه بالغالب بانه ان لفظ اليد يحتمل ان يكون
مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا بوضعه للقدر المشترك بينهم فيكون حقيقة في احدها مجازا في الاخرين
وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الاخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل على
القدر المشترك وان كان حقيقة في احدهما حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد
بعينه فيغلب على الظن فيكون عدم الاجمال وهو المطلوب واجاب عنه ابن الحاجب والعضدي اولا بانه اثبات اللغة
وهو تعيين ما وضع له بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل وثانيا بانه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من
مجمل الا ويجري فيه ذلك بعينه وحكى العضدي عن بعضهم دفع الجواب الثاني بان ذلك الذي ذكر في الاستدلال
هو عند عدم دليل على الاجمال وقد عرفت الاشارة الى وجه استدلال السيد ره بان نقل بعبارته المحكية
عنه بعينها وهي ان اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوص يده في
الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت
بيدي وانما كتب بها بعينها قال ره وليس قوله بل يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على



جلة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضه كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو هذا كلامه
على ما نقل عنه والجواب عنه بوجوه احدها ما ذكره بعضهم من انا اثبتنا بحكم التبادر كون لفظ اليد حقيقة في مجموع
العضو فيكون مجازا في غيره لان الاصل عدم وضع آخر وذلك لان الاول معلوم باتفاق منا ومن السيد والثاني
مشكوك فينفى باصالة العدم فكلما استعمل لفظ اليد في غير المجموع من الابعاض كان مجازا مفتقرا الى
القرينة ومع عدمها يحمل اللفظ على معناه الحقيقي بحكم اصالة الحقيقة ثانيها ما افاده بعض الفحول من انه يجوز
ان يكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض
على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل زيد في الماء الى ركبته والى ظهره والى ترقوته ثالثها ما ذكره الفاضل
التوني ره من ان مقتضى الوضع اللغوي وان كان هو استعمال اليد واشباهها في المجموع واجراء الحكم الواقع
في الكلام عليه الا انه نقل جملة منها في بعض التراكيب الى ارادة البعض بحسب العرف بمعنى ان المركب نقل عرفا
الى معنى اسناد الحكم الى البعض قال ره اعد تعميم الكلام بالنسبة الى الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل
وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه يسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع في كل منها ويحكم في الكل
بان الاسامي موضوعة للمجموع وان اطلاقها على الابعاض مجاز ثم هيهنا معنى دقيق فالحق في حل الاشكال
في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه ما بين
طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين
واسطة والتحقيق عندي هو القول الاول ولكني اقول انه اشتهر ان اول طلوع الشمس الى الغروب يجعل بحدث
عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صام اجير يوم نذره ثم كذا لو وقع مورد نذره وكذا لو دخل في بلد في اول
طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا ان لفظ اليوم
حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة عرفية في التركيب الاضافي الى اخر ما ذكره ومما ذكره في ذيل كلامه
هو انه لو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه هذا وما افاده
ليس بمحل من القبول عندنا وذلك لان كون مقتضى الوضع اللغوي هو ارادة المجموع وكون ارادة البعض مستندة
الى النقل عرفا يستلزم ان اول الاستعمال جرى بالنسبة الى مثل قولهم فلان ضرب زيدا ان يكون زيد ان ضرب
كل جزء من اجزائه الظاهرة والباطنة وذلك مما لا يلتزم به احد فالتحقيق ان ارادة البعض ليست مستندة
الى اعتبار واضع اللغة لها بخصوصها ولا الى اعتبار اهل العرف نقل اللفظ اليها وانما وضع الواضع المادة و
الهيئة ثم وضع الافعال لانتساب معانيها المادية الى الفاعل وقيامها به ووقوعها على المفعول ووقوع الاختلاف
في انتساب الافعال ووقوعها انما هو من قابلية معانيها الشيء من الاستيعاب وعدمه فالواضع انما وضع بعض



الافعال المعنى يلزمه الاستيعاب ووضع بعضها الاخر لمعنى يلزمه خلافه لاختلاف بشأنه فيه بل يتبع معانيها وهو موكول الى
انظار المستعملين وليس للواضع تصرف في ذلك على وجه الخصوص وكل من القيام على وجه الاستيعاب وعدمه
الوقوع كذلك يحقق لعنوان التلبس في الجملة الذي اعتبره الواضع فلو قال اكلت رغيفا كان وقوع الاكل على
الرغيف على وجه الاستيعاب حقيقيا لو ترك جزء يسيرا منه لم يصح قوله ذلك ولو اسند التلاقي الى الكرتين لم يكن
ذلك الا على خلاف الاستيعاب اذ لا يراد بذلك الا ملاقاة جزء من كل منهما لجزء من الاخرى فتوقع على هذين
المثالين حال سائر الافعال والحاصل ان ذلك الاختلاف انما نشأ من ملاحظة معاني الافعال بحسب انظار
المستعملين وليس هناك تجوز في شيء من متعلقات الافعال ولا في انفسها ولا في نسبتها او تعلقها ثم ان تحقق
احراز قابلية الفعل واقتضائه لشيء من الاستيعاب وعدمه من هذا الشرح فينبغي ما يجري في الخطاب الشرعي على طبقه
انه لم يتحقق ذلك ما بانت لك في قابلية معنى الفعل او باختلاف الاستعمال العرفي ولو كان احد موردي الاستعمال
اقل وآخر اكثر ثم التخلي المجال عن امرين لاحدهما ان يكون هناك تعارف بالنسبة الى احدهما بحيث يثبت
تحققه في زمن صدور الخطاب وسلم جريان الخطاب على طبقه ولا اشكال ح في انه يحمل الخطاب الشرعي على
ذلك الوجه المتعارف ولا يلزم من ذلك تجوز لان غاية ما في الباب انه في ذلك التعارف قرينة على ان ذلك الوجه
المتعارف يحقق لعنوان التلبس الذي اعتبره الواضع بين الفعل وفاعله او بينه وبين مفعوله وثانيهما ان لا يكون
هناك تعارف بالوجه المذكور وح فلابد من البناء على اعتبار الاستيعاب المحقق المفهوم الذي هو تلبس الفاعل
او المفعول بالفعل الخاص والشك انما هو في المصداق لوقوع الشك في ان التلبس به هل يتحقق في ضمن خلاف
الاستيعاب ام لا وح فلابد من الاتيان بالمتيقن الذي هو الاستيعاب هذا هو الذي استقر عليه طريقة الفقهاء
وانعقد عليه اجماعهم ولهذا حكموا في مسئلة النزح على وجه التراوح بلزوم الاشتغال به من قبل طلوع الشمس الى غياب
المقدمة وليس ذلك الا لاحتمال ان يوم النزح في تمام مرور النزح فيما نقص عنه يسير بحيث يشاع فيه عرفا وكذا
سير يوم لمسافة القصر المقدرة بثمانية فراسخ وكذا الامر في العشرة الموجبة للاتمام وغير ذلك من الموارد الى غير ذلك
كنصب الزكوات وغيرها ثم انه اذا استعمل الفعل المقترن بالاستيعاب في خلاف ما عرفت من مثال اكل الرغيف في
خلافه كالاكل بصغر في المثال المذكور كان مجازا لزوال القيد الموجب لزوال التقييد المعتبر في الوضع لمعنى الفعل
الذي يلزمه الاستيعاب ومرجع التجوز ح اما الى اللفظ بان يكون الرغيف مستعملا في بعضه او الى التعلق ونحو ذلك
وهذا الاحتمال الاخير يأتي في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق كما يجري هناك احتمال اخر
نظير الاحتمال الاول السابق فيه من تقدير احدهما ان يكون الايدي مستعملة في جزء منها الذي هو من المرافق الى
اطراف الاصابع فيكون التجوز في الكلمة وثانيهما ان يكون الايدي مستعملة في تمام العضو ويكون التجوز في تعلق الغسل

الرابع

الواقع على البعض على الكل من دون تجوز في اللفظ وثالثها ان يكون الكلام حقيقة نظرا الى ان اشتغال دفعيا
تمام العضو من الامر بالغسل انما كان يعتبر عند الاطلاق واما عند التقييد كما فيما نحن فيه فيعتبر بالنسبة الى
المقيد وهو المحدود بالحدين اللذين احدهما المرفق والاخر اطراف الاصابع ورابعها ان يكون لفظ الايدي
مستعملا في القدر المشترك بين تمام العضو وابعاضه عند من يظن تحقق القدر المشترك هذا هو الكلام
في الاية بالنظر الى لفظ اليد واما لفظ القطع فالظاهر المتبادر منه انما هو الابانة وربما اطلق على
مجرد الجرح من دون الابانة وهو خلاف الظاهر لكونه مجازا فيه فيحصل من ظهور لفظ اليد في تمام العضو ومن ظهور
القطع في الابانة ان الظاهر من الاية في حد ذاتها مع قطع النظر عن الدليل الخارج انما هو وجوب ابانة
تمام العضو وحده حد المنكب من الجسد ولكن بعد ملاحظة الدليل الخارج من دلالة النص وقيام اجماع
اهل العلم على وجوب القطع من الاشاجع يظهر وقوع التجوز فيهما بحسب اللفظ او غيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة ومنها التحليل والتحريم وغيرهما من الاحكام المضافة الى الاعيان فقد اختلف فيها من حيث الاجمال
والبيان وذلك كما في قوله تعالى احل لكم الطيبات وقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل
لهم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك وذلك لان اضافة التحليل
والتحريم الى العين غير معقول فلابد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعن بعضهم من المجمل نظرا الى ان الافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض والامرجح فيتردد وذلك هو
الاجمال هكذا قرر الاستدلال للاجمال جماعة منهم صاحب الفصول وغيره والتحقيق انما ذكروه من ان الافعال كثيرة
ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح مما لا حاجة اليه ويكفي ان
الاعيان مما لا يصلح متعلقا للحل والحرمة فلابد من تقدير فعل وهو غير معين فيتردد ووجه ذلك انه يمكن
تقدير الجميع بلفظ صالح لافادتها من حيث دلالته على معنى مشترك بينها كالانتفاع ونحوه وح فلا يكون هناك
الا اضمار واحد كما لو اضمر شيء من الافعال الخاصة كالاكل ونحوه فلا يبقى وجه لقولهم لان ما يقدر للضرورة يقدر
بقدرها فيتعين البعض ضرورة ان اضمار كل من الانتفاع والاكل ليس الا اضمارا واحدا وقد دار الامر بينهما
وح نقول انه ان اريد من التقدير بقدر الضرورة والاكتفاء بالبعض التحرز عن ارتكاب خلاف الاصل بما يزيد عن
تقدير الواحد لان تقدير الجميع الحاصل مخالف للاصل اللفظي بمخالفة زائدة على مخالفة البعض فتوجه المنع عليه
جلي لما عرفت من ان كلا من نوعي الاضمار انما يكون واحد وان اريد التحرز عن ارتكاب مخالفة الاصل
العملي في الجميع بما يزيد من المخالفة في البعض فكذلك انه ربما كان الحكم موافقا للاصل العملي كما في مثل قوله
تعالى احلت لكم بهيمة الانعام فتقدير الجميع ح يكون اوفق باصل الاباحة من تقدير البعض لهذا ذهب المحققون

الى عدم الاجمال هو الحق لان مثل ذلك حيثما يطلق في لسان اهل العرف يفهم منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في المنكوح المعتبر في ذلك وهو كاف في ترجيح البعض ثم ان
مثل الاستعمال المذكور على القول بالبيان هل هو من قبيل المجاز او الحقيقة الشرعية او العرفية العامة قولان
فالمحكي عن الشيخ ره في العدة اختيار القول الثاني لانه ذكر ما محصله ان المتبادر بحسب عرف الشرع من مثل التراكيب
المذكورة حمل الفعل المقصود من العين وحرمته وكلما امكن التوصل الى المقصود من خطاب الشارع على وجه في
مصطلحه لزم اتباعه وافتقر على ذلك العلامة في النهاية والسيد عميد الدين في المنية والمحكي عن الآمدي في
الاحكام اختيار القول بصيرورتها حقيقة عرفية عامة ولعل هذا هو المراد بقول من اطلق انها من الوصف
الظاهر عرفا كصاحب المعالم ره ويرد على ما اختاره الشيخ ره وموافقوه انه لا فرق بين الحكم الشرعي وغيره من
الاحكام العرفية فلا فرق بين التراكيب المذكورة والتراكيب العرفية من قولهم السم قاتل مثلا والسقمونيا نافع
لكذا او امثال ذلك ضرورة ان النفع والضرر وامثالهما انما هي من احكام تناول امثال ما ذكر لا من احكام
اعيانها ولا ريب ان الحقيقة الشرعية لا تتحقق الا فيما يحتاج فيه الى مزيد تصرف من الشارع فاذا وجدنا
ان ما يدعى ثبوته من قبل الشارع ثابت في التراكيب العرفية لم يكن التراكيب المذكورة الا من قبيلها ويرد
على القول بالحقيقة العرفية امران على القول بالحقيقة الشرعية مضافا الى ما ذكر احدهما انا نعلم ان النقل
لو وقع لشك فيه فنحكم بان ما يفهم منه في العرف العام او في عرف اهل الشرع ليس الا ما كان يفهم من امثال
ما ذكر عند المحاورين باللغة القديمة ثانيهما ان تحقق الحقيقة العرفية في امثال هذه التراكيب مما لا يعقل
لانه يصير بتكرر لفظ ولعل المراد تحيل الى حد الحقيقة وليس شيء من التراكيب المذكورة مما تكرر ذكره الى ان يصل
تلك المرتبة بل يمكن ان يقال ان كلا منها مما وقع في الكتاب لم يوجد قبل نزوله اصلا فكيف يمكن دعوى الحقيقة
العرفية واورد بعض من تاخر على القول بالحقيقة العرفية بوجوه اخر احدها انا نقطع بان مثل التحريم والتحليل قد
استعمل في اللغة القديمة مضافا الى الاعيان بارادة ما يفهم من التركيب هنا الآن فلم تكن التراكيب المذكورة
مما يتطرق اليه نقل متاخر ثانيها دعوى نقل الفعل المسند الى العين الى ارادة اشنع الصفة الظاهرة كما
هو مقتضى القول بالبيان تستلزم ان يقال انه لو استعمل التركيب في ارادة جميع الاوصاف مجازا عرفا او شرعا
نظرا الى تسمية اهل الشرع لفظ الصلاة في الدعاء ولا اظن المدعي يقول بذلك ثالثها انه لو كان مثل حرمت عليكم
الميتة ونحوها حقيقة عرفية في تحريم الاكل مثلا لكان اللازم سبق ذلك المعنى الى الذهن عند سماع لفظه كما
يسبق معنى ذات القوائم الاربع عند سماع لفظ الدابة عرفا وليس كذلك فانه يسبق الى الذهن تحريم العين ثم بعد
الالتفات الى كون تحريمها غير معقول ينصرف الى ارادة تحريم الاكل في المثال المذكور وذلك اية المجاز هذا

ويكن

ويمكن دفع الاول بان القائل به يلتزم بانه في ذلك الوقت كان مجازا لكنه لما تكرر صار حقيقة والثاني بانه
يلتزم بمقتضاه او الرابع بان السابق الى الذهن انما هو تحريم الاكل في مثل المثال المذكور وقد بقي هنا شيء
وهو ان النزاع في المقام لفظي صغروي لان القائل بالبيان يدعي الظهور وقيام القرينة مع اعترافه بانه
يلزم الاجمال لولا ذلك وكذا القائل بالاجمال يقول بانتفاء الظهور والقرينة مع اعترافه بانه مع فرض
وجود القرينة المانعة من البيان وقد اشار الى ذلك شارح المبادي حيث قال انه ان قامت قرينة على
تعيين شيء من الاوصاف المحتملة في المقام لم يسع لاحد دعوى الاجمال وان لم تقم على تعيين شيء منها قرينة
لم يسع لاحد دعوى البيان هنا ولكن للقائل ان يدعي كون النزاع هنا كبرويا بتقريب انه قد جرى النزاع بين
المتاخرين في انه اذا تعددت الاوصاف ولم تتساو ولم تقم قرينة على تعيين شيء منها فهل يحكم بالبيان نظرا
تعذر الجميع ويحكم بالاجمال نظرا الى ان المقدر واحد منها غير معين عندنا فيرجع النزاع في الاجمال بالاحكام
المضافة الى الاعيان وبيانها على هذه الصورة وكيف كان فلا بد من تحقيق حال النزاع في هذه الصورة
فنقول الحق هو الحكم بالاجمال وذهب جماعة منهم العلامة والسيد عميد الدين والفاضل القمي ره وصاحب الاشارات
الى اختيار البيان فقالوا بتقدير الجميع وحجتهم على ذلك امور الاول ان جميع الاوصاف اقرب المجازات الى الذات
حيث تعذرت ومن المحقق الثابت ان المتعين انما هو اقرب المجازات حيث تعذرت الحقيقة وهو مدفوع بان المناط
هو كونه اقرب بحسب الانفهام من اللفظ لا بمجرد كونه اقرب بحسب الاعتبار وان فرض كونه اقرب بحسب الاعتبار
منشأ للفهم المتعارف في الغالب فمجرد القرب الاعتباري غير معتبر في حمل اللفظ عليه حيث تعذرت الحقيقة الثاني
ان الحكم بتقدير الجميع يستلزم البيان والحكم بتقدير بعض غير معين يستلزم الاجمال ومع دوران الامر بينهما
فاللازم الحكم بالاول لان مقتضاه اعمال الدليل ومقتضى الثاني اهماله واعمال الدليل اولى من اهماله وانت
خبير بان ذلك مجرد استحسان لا ينبغي الركون اليه ومغايرة ما يمكن ان يستدل به بانه هو ان يدعي الاستقراء وان
الغالب في الخطابات هو البيان وان الاضمار اكثر من الاجمال الا ترى انهم اختلفوا في وجود المجمل ولم يختلفوا
في وجود المضمر ومن هنا جعلوا الاجمال من عوارض الاحوال الرديئة من جميع الاحوال الطارية على اللفظ
حتى الاضمار ثم نقول ان حجية الظن الحاصل من الاستقراء ممنوعة الا ان كانت الغلبة بحيث توجب الظن
المستند الى نفس اللفظ بان يفهم منه المعنى عرفا كما لو وجب انفهام تحريم جميع المنافع عرفا من قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم مثلا الثالث ان العمل بمقتضى اضمار الجميع موجب لليقين بالبراءة والخروج عن العهدة بخلاف غيره
وهذا الوجه ذكره السيد عميد الدين ره في المنية وفيه اولا ان ما ذكره من قاعدة الاشتغال اصل عملي وانما
لم يتعين المراد من الالفاظ وثانيا انه بعد تسليمه غير مطرد في جميع الاحكام لعدم جريانه في مثل احلت لكم

بهيمة الانعام مما ليس فيه حكم الرأي وثالثا ان تعليل تنزل عنه ذلك ايضا لانه مطردا في الكلام الالهية
ايضا لانه لا يخلوا اما ان يكون هناك متيقن الارادة من بين الاوصاف ولو من الخارج فيبقى الشك في غيره
وح فلا ريب في ان المرجع ح هو اصل البراءة لرجوع الامر الى دوران بين الاقل والاكثر مع عدم ارتباط
والحكم هو لنا على البراءة عن الزائد ح او لا يكون هناك متيقن وح فاللفظ مجمل محض ولا بد من الرجوع
الى الاصول العملية المختلفة بحسب المقامات فيحمل على الاشتغال ان كان هناك حالة سابقة متيقنة او البراءة
او الاشتغال على حسب الموارد لكن لا يخفى ما في هذا الوجه من السقوط من جهة خروجه عن المفروض اذ المفروض انما
هو ما لو دار الامر بين تقدير الجميع حتى يصير الكلام مبينا وبين تقدير البعض حتى يصير مجملا نظرا الى
ذلك البعض غير معين اذ لم يحصل الا ان المقدر انما هو البعض وهذا المقدار لا يستلزم التعيين الرابع
ما روي عن النبي ص انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها فدل على ان تحريم الشحوم
بقوله ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما افاد تحريم جميع انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع وفيه
اولا ان الرواية ضعيفة مرسلة مع كون المسئلة اصولية وثانيا انها لا دلالة فيها لان الاية المذكورة ليست خطابا
موجها الى اليهود حتى ما ذكر في الاحتجاج بل هي حكاية عن الخطاب الموجه اليهم في التورية او على لسان
نبيهم ولعله كان مبينا او مقرونا بقرينة تفيد البيان الخامس دليل الحكمة بان يقال ان الاحتمالات اربعة
احدها ان يكون المراد ما هو معين عند المخاطبين وثانيها ان يكون المراد ما هو معين عند المخاطب دون
المتكلم وثالثها عكس الثاني ورابعها ان يكون المراد هو المبهم عندهما والاول مفروض الانتفاء والثاني غير معقول
والثالث يستلزم الاغراء بالجهل والرابع يستلزم اللغو لانتفاء الفائدة في الخطاب فيتعين الحمل على ارادة
الجميع بتقدير جميع الاوصاف ويتجه عليه اولا ان ذلك يستلزم انتفاء المجمل في خطابات الشرع بالنسبة الى كل
ما يحتمل الاجمال وهو خلاف المعلوم وثانيا ان استلزام الثالث للاغراء بالجهل ممنوع اذ ربما تعلق الغرض
بالاجمال لفائدة تقتضيه بالبيان الذي هو اوقع في النفس من البيان الابتدائي وثالثا ان دليل الحكمة انما
يجري فيما كان الكلام مما له صلاحية لذلك بان كان مسوقا لافادة المطلوب بذلك الخطاب بخصوصه و
تحقق وروده مورد البيان وان المدعي اثباته وهو ان الخطابات هو ... لافادة المقصود للمشافهين و
لعلها كانت مقرونة بما يدل على المقصود ومجرد عدم ما هي القرائن عندنا لا يسوغ لنا حملها على العموم هذا وقد
يستفيد مما ذكرنا ان دليل الحكمة مما لا عبرة به مع عدم مساعدة العرف على العموم حيث ذكرنا انه ربما يكون المقصود هو
الابهام والاجمال فلا مجال للعموم بالعموم حتى في المطلقات مثل قوله تعالى احل الله البيع الا عند مساعدة
فهم العرف على ذلك فقد علم مما تقدم ان الحق هو القول بالاجمال دون الحمل على العموم فان قلت هب ان ما ذكروه

من الادلة غير ناهضة باثبات الحمل على العموم الا ان هناك قاعدة ذكرها علماء المعاني وتلقاها غيرهم بالقبول
هي ان حذف المتعلق يفيد العموم كقولك فلان يعطي فانه يفيد انه يحصل منه كل اعطاء ومقتضى هذه
القاعدة حمل مثل حرمت عليكم الميتة على عموم تحريم المنافع المتصورة بالنسبة اليها جميعا نظرا الى
حذف المتعلق الذي هو الكل وما ضاهاه من المنافع فهلا اخذت بها وحكمت بمقتضاها قلت افادة
حذف المتعلق العموم قاعدة ناظرة الى صورة حصول الحكم المقصود بالكلام منه مع الاطلاق في المتعلق كما
في المثال المذكور فان المقصود الذي هو صدور الاعطاء من المسند اليه قد يحصل بما ذكره المتكلم من كلامه
لكن وضع الاطلاق في متعلق الكلام المفيد للمقصود وهذا على خلاف ما نحن فيه فان المقصود من الكلام
لا يتم الا بالمتعلق المحذوف فقد ترك ما به قوام افادة الكلام فيلزم الاجمال والحاصل ان الفرق متضح
بين ما لو تم المقصود من الكلام عرفا وحذف المتعلق وما لو توقف افادة الكلام على المحذوف بحيث يكون
مع عدم ذكره ناقصا والذي يتوقف على افادة حذف المتعلق للعموم انما هو الاول والذي حكمنا فيه
بالاجمال انما هو الثاني الا ترى ان مجرد قوله تعالى حرمت لا يفيد شيئا لعدم تحقق المحكوم عليه بالحرمة
حتى يصرح بكليهما واما الرابع فلخص من جميع ما قدمنا ان التراكيب المذكورة محكم فيها بالبيان فيما لو كان هناك
صفة ظاهرة وبالاجمال فيما لو تعددت الاوصاف وتساوت تنبيه ما ذكرناه من الاجمال بالنسبة
الى الاوصاف المتعددة المتساوية انما هو من باب الجريان على القاعدة وقد يتفق المخرج عنها بان يرد
نص على كون شيء من الاوصاف غير الظاهرة مرادا من الخطاب فيصير ذلك قرينة على العموم بالنسبة الى
جميع ما ساوى تلك الصفة في قربه الظاهر وجميع ما فوقها ... دون ما كان ادنى منها في الظهور
بيان ذلك انه اذا صرح بدخول تحريم بيع الشحوم في الخطاب المقتضي لتحريمها كان ذلك قرينة
على العموم الشامل لمثل الاجارة المساوية للبيع لو فرض امكانها فيها ولمثل الاكل والاستصباح اللذين
هما اظهر من البيع دون مثل النظر واللمس مما هو اخفى من البيع فيه بل نقول ان التصريح بارادة صفة
غير الظاهرة الموجب للحمل على العموم في تحريم الشحوم مثلا يوجب حمل ما كان من صنف ذلك الخطاب
كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة على العموم وذلك لتحصيل المعنى العرفي في فهم الخطاب من ذلك ضرورة كون
قوله تعالى حرمنا عليهم شحومهما وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة من سنخ واحد الا ترى انا لو وجدنا انهم استعملوا
قولهم ابقاك الله في مقام الدعاء لم يكن لنا مجال في التوقف عن كون استعمالهم وفقك الله مرادا به
الدعاء ومما وقع من هذا القبيل ما روي عن النبي ص انه قال رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث فانه

وان صرح جملة بان المرفوع انما هى المؤاخذة التى هى العقاب والحكم التكليفى الا انه وقع فى بعض الاخبار الصحيحة ما يدل على رفع الحكم الوضعى ففى المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطى جميعا عن ابى الحسن عليه السلام فى الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال عليه السلام لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتى ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا الخبر فهذا افاد بالتصريح فى هذا الخبر بان المراد من الحديث المذكور رفع الحكم الوضعى ان المراد رفع جميع الآثار من تكليفية ووضعية هكذا قال علم التقى شيخنا المرتضى دام مجده ويمكن ان يقال ان الحلف بالطلاق والعتاق مما لا يترتب عليه اثر عند الامامية فلعله عليه السلام اراد بيان ذلك بالنسبة الى مورد السؤال بخصوصه وهو صورة الاكراه وكان هناك مانع من جهة التقية فجعل التمسك بالنبوى وسيلة الى عدم ترتب الحكم على الحلف المذكور بالنسبة الى مورد السؤال حيث لم يصرح بنفى ترتب الاثر على الحلف المذكور راسا والا كان اللازم بيان ان الحلف بالطلاق واخواتها مما لا يترتب عليه اثر كما هو دين الامامية وعلى هذا فلا يكشف الخبر عما هو المراد بالنبوى فى الواقع فافهم ومنها ما اذا كان للفظ معنيان يندرج احدهما تحت الاخر ولم يعلم ان خصوص احدهما هو مراد المتكلم بعينه وذلك بعد تحقق العلم بالوضع وتميز الحقيقة من المجاز او كون اللفظ مشتركا فهل يبنى على ان المراد هو المعنى الشامل حتى يندرج فيه الاخر ويحكم بالشمول او يتوقف عن الحكم بارادة شئ من المعنيين بخصوصه فيحكم بالاجمال ويؤخذ بالقدر المتيقن لكن لا من جهة البناء على استعمال اللفظ فيه بخصوصه ويرجع فيما عداه الى الاصول فيه قولان وتوضيح المقام ان العنوان المذكور انما يتحقق فيما لو لم يكن اصل الحقيقة محكما فيه وان ما ذكر من الفرض يتصور فى كل من القسمين المذكورين على وجوه ثلثة احدها ان يكون اللفظ مشتركا بين معنيين احدهما اعم كاللازم والملزوم كالمفهوم والمنطوق والآخر الآبى منه لافادة الثانى مثال ذلك ان لفظ اذا مشترك بين الشرطية ومجرد التوقيت فلو قيل اكرم زيدا اذا سلم عليك فعلى ارادة الشرطية يعطى نفى وجوب الاكرام على تقدير عدم التسليم وعلى تقدير ارادة مجرد التوقيت يكون ساكتا عن نفى وجوب الاكرام على التقدير المذكور ثانيها ان يكون اللفظ مشتركا بين الكلى والفرد مثال ذلك ما لو قلنا باشتراك الامر بين الوجوب وبين مطلق الطلب ثالثها ان يكون اللفظ بين الكل والبعض كلفظ اليد على مذهب بعض هذا هو الكلام فى القسم الاول ومثله الكلام فى القسم الثانى فيتصور على ثلثة اقسام احدها ان تقوم قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ويكون هناك معنيان مجازيان احدهما يجمع اللازم والملزوم وثانيها الفرض المذكور بحاله الا ان احد المعنيين المجازيين كلى والاخر فرد من افراده وثالثها الفرض المذكور بحاله الا ان احد المعنيين المجازيين مركب والآخر جزؤه مثال الاول بحث الموضوعة للكمال اذا قام قرينة على

عدم ارادة المعنى الحقيقى ودار الامر بين استعمالها مع قرانها بما الكافة فى مجرد التوقيت وبين استعمالها فى المجازاة فى مثل قولنا يقدر لك اذا جاءت عرفت على الاستقامة ومثال الثانى ما لو قلنا بان الامر موضوع للوجوب لكن قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقى فدار الامر بين ارادة الندب وارادة مطلق الطلب الذى من شانه الاندراج لهما بخصوصه ومثال الثالث لفظ الظرف الموضوع لمطلق العضو فاذا دار الامر فيه بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الموضوع له بين كون المراد هو بعض العضو المخصوص من المنكب الى اطراف الاصابع وبين كون المراد هو خصوص الكف واذ قد عرفت ذلك نقول ذهب العلامة قدس الله سره العزيز وجماعة الى وجوب حمل اللفظ على ارادة المعنى الشامل فيبنى على ارادة الشرطية فى الاول ومطلق الطلب فى الثانى والرابع وتمام العضو من المنكب فى الثالث فيكون اللفظ مما قد اكتفى حلة البيان دليلهم على ذلك امران الاول ان تعطيل اللفظ محظور واعماله بقدر الامكان لازم والحمل على ارادة المعنى الشامل يحصل الاعمال بخلاف غيره فانه ليس بتلك المثابة الثانى انه اذا دار امر الحروف بين كونها للزيادة وكونها مستوفية للافادة لزم الحكم بالثانى فلو دار الامر فى كلمة من مثلا بين كونها زائدة وكونها للتبعيض مثلا فاللازم هو الحكم بالثانى فكذا فيما نحن فيه لاستلزام الحكم بالاجمال صيرورة اللفظ كالحروف الزائدة لاحتمال بعض من يأخذ الحكم بالاجمال نظر الى ان شيئا من الوجهين مما لا يسمن ولا يغنى من جوع اما الاول فلكونه من الاستحسانات الذوقية التى لا اعتنا بها فى مباحث الالفاظ الا بعد مساعدة العرف عليها وانتفاؤها بشهادة العيان مستغن عن البيان واما الثانى فلانه بعد تسليم قياس وبطلانه فى اللغات على علم وهذا هو الحق لتوقف اهل النظر عن الحكم بارادة شئ من المعنيين على وجه الخصوص ومنها الالفاظ الواقعة فى حيز النفى مثل قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا عتق الا فى ملك ولا نكاح الا بولى ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد ولا صلوة لمن لم يقم صلبه الى غير ذلك مما يضيق عن الاحاطة به نطاق الحصر والاحصاء وقد اختلفوا فيها على اقوال ثالثها التفصيل بين الاسماء الشرعية واللغوية التى لها حكم واحد مثل لا غيبة لفاسق ولا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا مرة ولا شهادة لمحدود فى قذف وبين اللغوية التى لها اكثر من حكم واحد بالحكم بالاجمال فى الاخير والبيان فى الاولين رابعها التوقف والتحقيق انه يحكم بالبيان فى كل ما كان له صفة ظاهرة فيحمل اللفظ عليها الا اذا قامت قرينة صارفة عنها ففى الشرعيات يحكم بنفى الصحة وفى غيرها بنفى الاثر ومع تساوى الاوصاف وانتفاء المرجح يحكم بالاجمال وفى ذلك مما لا اشكال فيه ولا كلام انما الكلام فى امرين الاول انهم قيدوا محل النزاع بما اذا علق النفى من

حيث لا اجمال بالعلم بتعذر الحقيقة بان يتحقق ان ليس المراد بها نفي ذات الفعل بل نفي صفة من صفاته وذلك يبطل
عدم سريان احتمال الاجمال عند كون مقصود المتكلم هو نفي نفس الذات ولا يخفى بطلانه ضرورة احتمال الاجمال
مع كون المقصود نفي الذات ايضا وذلك لان حقيقة اللفظ وان كانت هي نفي الذات بحسب اللغة لكن مع
تحقق الحقيقة العرفية للتركيب بالنظر الى نفي الصفة يجب تحقق الاشتراك كما ادعاه بعضهم يوجب
الاجمال مع كون مقصود المتكلم نفي الذات في الواقع وقيام احتمال ارادة الحقيقة العرفية التي هي نفي الصفة
نظرا الى الاشتراك واحتمال اللفظ لارادة نفي الصفة وكذلك الحال لو فرض صيرورته مجازا مشهورا في نفي خصوص
شيء من الاوصاف فيما الحقيقة بل وكذلك الحال وان لم يبلغ المجاز حد الشهرة بالنظر الى خصوص وصف لكن
لما كانت الحقيقة مهجورة بغلبة عدم ارادتها وكان عدم ارادتها قد يتحقق في ضمن ارادة الاوصاف الا في
ضمن شيء منها بخصوصه حتى يتحقق الشهرة بالنسبة اليه بل الى البدن في كل من الاسمين الا واحد منهما اذ ربما اقرب
وهي الحقيقة احتمل اللفظ الثاني اذ بعضهم ذكر ان احتمال نفي الصفة في مثل الصلوة الا بطهور انما
كان المنفي من قبيل العبادات موقوف على القول بوضع اسامي العبادات للاعم من الصحيحة نظرا الى انه لا يصح
على القول بوضعها للصحيحة لان الصحيح لغير الاعادة الاعم مستجمع الاجزاء والشرائط ومع انتفاء شيء منها
ينتفي ذات المسمى المستجمع لها بتمامها وفيه ان ذلك انما يتم لو كان مراد الشارع من مثل الصلوة الا بطهور
نفي المسمى وتعين اللفظ واما مع كون مراده بيان الشرطية بالنسبة الى الصلوة بهذا الخطاب بخصوصه ولم يكن
قد ثبت قبل ذلك فلا يبعد ان يلتزم القائل بوضعها للصحيحة ايضا بان المراد منها في هذا الخطاب الاعم ولو مجازا
او على طريق الحقيقة الزعمية بتقريب ان المراد افهام المخاطب ان ما سمعت من المسمى باسم الصلوة لا يتحقق
لصحته الا بان تتلبس بالطهور فيكون المراد ان لا صحة للصلوة الا بالطهور وهو نفي الوصف ولما ذكرنا من
الدقيقة زعم بعض الافاضل الفحول امكان نفي الذات على القول بوضعها للصحيحة لا بعينه فقال ان هذه
الهيئات التركيبية التي تنفي الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي الصفة من صفاتها فلا يمكن
دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما بذلك كون من هذه الجملة مثل ما قدم فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما
يمكن فيه هذا الاحتمال سخيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من
شروطها هذا ومنها قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فصل بالاجمال نظرا الى تردد الممسوح بين
الكل والبعض وذهب جماعة الى البينة وافترقوا فرقتين احديهما تقول بان البيان حاصل بعلمنا بان
المراد المسح ببعض الراس وهم الخاصة وهذا هو الاقوى ودليلنا على ذلك فهم العرف فانهم يفهمون من ذلك مسح بعض
ولو لم يجئ الباء الموجبة لتغير اسلوب الجملة التي قبلها ولهم في ذلك ان المسح من الافعال التي تصلح للوقوع

مثل

على وجهين الاستيعاب وعدمه لكن لما كان متعديا بنفسه فتغير الاسلوب بزيادة الباء في مفعوله دل على ان المراد هو عدم
لا على وجه الاستيعاب فلا اجمال وربما يستدل على نفي الاجمال بصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت
وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قال رسول الله صلعم ونزل به الكتاب من الله تعالى
لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين
الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال برؤسكم فعرفنا
حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه
فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس
فضيعوه الحديث فهو نص في كون الباء قد استعملت في التبعيض كذا قيل وفي الاستدلال به على كون الباء
للتبعيض نظر اما اولا فلانه خبر واحد والمسئلة اصولية وحجيته في مثلها مما رده جماعة من المحققين ولهذا
انكر العلامة في التهذيب مجيء الباء للتبعيض ولا ينافي ذلك استدلاله بالخبر المذكور في كتبه الفقهية على وجوب
مسح بعض الراس دون كله لكونه من ادلة خبر الواحد مختصة بافادة حجيته في الاحكام الفرعية دون
الاصولية وبهذا يسقط ما اورده عليه المحقق البهائي ره في حواشي زبدته من انه لا وجه لانكار مجيء الباء
للتبعيض مع نص المعصوم ع ابتداء على انكار سيبويه وقد تقدم تفصيل المقال في اوائل الكتاب واما ثانيا
فلعدم دلالته على كون الباء قد استعملت في التبعيض لان الاحتمالات في الاية ثلثة احدها ان يكون الباء
قد استعملت في التبعيض ثانيها ان يكون زائدة ومع ذلك يكون الاية مفيدة لوجوب مسح بعض الراس لكون المسح
يقع على وجهين من الاستيعاب وعدمه لكنه لما كان متعديا بنفسه افاد ادخال الباء وتغير نظم الجمل البعضية
بالتقريب الذي بيناه في الاحتجاج ولا منافاة بين كون الباء زائدة وافادتها مثل تلك الفائدة ثالثها
ان يكون للالصاق وتفيد ذلك البعضية كما ذهب اليه المحقق ره نظرا الى ان معنى الالصاق مما يتقوم بايقاع ع
المسح على شيء من اجزاء الممسوح لا انها بنفسها قد استعملت في التبعيض ومع وجود هذه الاحتمالات الثلثة
التي يحصل من كل منها كون وظيفة مسح الراس هي المسح على بعضها كيف يصح الحكم بتعيين الاستعمال في التبعيض
من دون قيام دليل عليه بخصوصه ومن اين يقال ان مراد المعصوم ع ان الباء قد استعملت في التبعيض
فلعل كلامه ع ناظر الى شيء من الوجهين الاخرين واما ثالثا فلاحتمال ان يكون مقصوده ع تعليم طريق الالزام
العامة حيث كان التشاجر في معنى الاية بينهم وبين الخاصة وكانوا يرون مجيء الباء للتبعيض في اللغة
العربية فيتسع للراوي طريق الزامهم بمعتقدهم فلا يدل على حكمه ع بكون الباء للتبعيض في الواقع هذا
وقد بقي في المقام امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان مقتضى الاية على ما ذكرنا جواز المسح على الجزء تسامح

الامر حتى الوجوب المتأخر لظهوره في الطلب الا ان بعضهم نهج من الظواهر لكن لما ورد دليل خاص باختصاص المسح بالربع المقدم
من الراس عادت الاية بعد ملاحظة ذلك الدليل من قبيل المأول ومنها ما لو علّلان لعدهما ان تنوى راجع الى
حال اللفظ ما لا حرازه شرعي راجع الى بيان الحكم الشرعي مثاله الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة
والتشهديث والمذي نجاسة والفقاع خمر وامثال ذلك مما وقع في كلمات الشارع فانه يحتمل ان يكون المراد
تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين فما فوقهما جماعة وان الطواف بالبيت كالصلوة في الحكم فيشترط فيه الطهارة
مثلا كما تشترط فيها وان الاثنين فما فوقهما كالجماعة في حصول فضيلة الجماعة بهما وعلى هذا القياس سائر الامثلة
فمنهم من عد ذلك مجملا لتساوي الاحتمالين وعدم اتضاح دلالته على شيء منهما بخصوصه ومنهم من حكم بنفي
الاجمال عنه وجعله من قبيل المبين لان شأن الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة
للدلالة فلم يبق هناك اجمال ومنهم من فصل بين ان يكون الوضع والاستعمال شرعيا وبين ان يكونه عرفيا فحكم بالاجمال
في الاول استنادا الى ان الشارع كما ان من شانه بيان الاحكام الشرعية كذلك من شانه بيان موضوعاتها فحرره عنه
فيتردد الامر بين كون المقصود بيان الحكم وبيان الموضوع وبالبيان في الثاني فيكون مراده افادة الحكم الشرعي
لما عرفت من انه ليس من شانه بيان الامور اللغوية والعرفية واوسط الاقوال اوسطها لعدم مناسبة تفسيرها لهم
الالفاظ مطلقا لشانه مضافا الى الاستقراء اذ لم نجد في الخطابات الشرعية ما وقع فيه التعرض لحال الالفاظ
بل ربما امكن دعوى الاجماع عليه وهذا الذي اخترناه ذهب اليه الفاضل القمي ره فقال اذا اطلق الشارع لفظا
على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان
المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي هذا ولا فرق فيما اخترناه بين ان يكون مفهوم الموضوع مما قد يحصل الخطاب
في الجملة شك في كونه عين المحمول او كونه فردا منه بان يكون موضوعا لمعنى عام يندرج تحت الموضوع وبين ان
يكون مفهومه مما لم يحصل له شك كان مجملا فالحاصل انه لا اجمال فيما ذكر من الجهة المذكورة انما الكلام في انه
بعدما حمل على بيان الحكم الشرعي هل يحكم بان المراد بيان جميع الاحكام مطلقا او انه ان كان هناك حكم ظاهر
شايع كان هو المقصود بالبيان والا فالعموم او يحكم بالاجمال لتردد الامر بين الجميع والبعض اقوال
احدها الحكم بالعموم وارادة جميع الاحكام مطلقا سواء كان هناك حكم ظاهر من بينها ام لا استنادا الى
الحمل تارة بمعنى ظهوره للفظ في افادة الجميع واخرى الى دليل الحكمة ولازم هذا القول اتفاق المشبه والمشبه به
في المقدمات في الحدث الاول لابد من الحكم بكون الطهارة مثلا مقدمة للطواف كما انها مقدمة للصلوة وفي
الكيفيات والهيئات المعتبرة بالمشبه به فلو قال التيمم وضوء مثلا كان اللازم فيه الترتيب والموالاة كالوضوء
وفي الغايات المقصودة من المشبه به ففي هذا المثال يلزم الحكم باستباحة المتيمم جميع ما يستباح بالمتوضي وفي الاحكام

المرتبة

المرتبة كوجوب سجدتي السهو لو سهى عن شيء من افعال الطواف على مقتضى الحديث الاول وكذلك الحال
لو شك بين الاثنين والثلث ثانيها انه ان كان هناك حكم ظاهر حمل عليه ومع انتفائه وتساوي الاحكام
حمل على العموم لدليل الحكمة وهذا القول خيرة الفاضل القمي ره ثالثها الحكم بالاجمال مطلقا سواء كان
للمشبه به حكم شايع ظاهر ام لا استنادا الى انتفاء ما يدل على التعيين والذي نختاره نحن هو ان نحكم بان
الحكم الظاهر بالنسبة الى المشبه به ان كان مما لا نحكم بالاجمال من جهة تردد الامر بين ارادة جميع الاحكام و
بعضها وليس هناك قرينة موضحة وان لم نجد من يوافقنا على هذا التفصيل والكلام واضح لوجه ما انه ان كان
هناك حكم شايع فلان المتعارف فيما هو سوق الكلام لبيانه فلا يبعد كونه هو المراد واما انه يحكم عند انتفائه
وتحقق التساوي بالاجمال فلعدم المرجح لخصوص احدها والحمل على ارادة الجميع بدليل الحكمة مما لا يساعد عليه
دليله العرف وقد عرفت غير مرة ان مباحث الالفاظ مما لا مجال فيها عن حكم العرف وان جرى هناك دليل
الحكمة حتى انه مثل قوله تعالى احل الله البيع لا يحمل على العموم الا بمساعدة العارف ثم انه ما اخترناه يجري في مثل
الزاني بمنزلة الماء مما حكموا فيه بتحقق عموم المنزلة فنقول ان كان هناك وصف ظاهر في الاصل كان الكلام
مسوقا لافادة ثبوته للفرع والا كان مجملا بل الاجمال هنا اولى من السابق لانحذاف وجه التشبيه كما هو الشان
هناك مما ينبئ عن كمال الالحاق فدعوى كون المشبه عين المشبه به المستلزم لجريان جميع احكام الثاني على
الاول نحو ما لو وقع فيه التصريح بالتنزيل ولا يلزم من ذلك سقوط دعوى العموم في قوله انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي لمكان الاستثناء المنبئ عن العموم وكذلك الحال في عموم البدلية كما لو قال التراب
بدل عن الماء ومع ثبوت حكم ظاهر يكون البدلية ناظرة اليه ومع انتفائه فالاساس عن الاجمال هذا وبقي في المقام
شيء وهو ان من الناس من ذهب الى انه بناء على كون التشبيه وما في حكمه للعموم لا يحصل من الكلام الا ثبوت
جميع احكام المشبه به على المشبه ولا يلزم من ذلك عموم الاول للثاني لو علم ثبوت حكم له لم يعلم ثبوته للاول
نظرا الى ان المقصود من التشبيه اجراء ما ثبت للمشبه به على المشبه دون العكس وان خبرها فيه لانه اذا فرض
ثبوت حكم للمشبه لم يعلم ثبوته للمشبه به فاما ان يكون حكم المشبه به مثل ذلك الحكم الثابت للمشبه او على
خلافه فان كان الاول لم يستلزم خلاف مدعاه وان كان الثاني يستلزم خلاف الغرض لان المفروض ان المشبه موافق للمشبه به في جميع
احكامه فتعين الاول وذلك ساقط لما ذهب اليه ثم انه هنا فوائد الاولى انه اذا ورد مجمل ومبين فلا بد
من حمل الاول على الثاني بشرط العلم باتحاد التكليف على نحو ما قرر في حمل المطلق على المقيد بل هنا اولى
لتحقق الدلالة في الخطابين هناك على وجه التخالف في الجملة بخلاف ما نحن فيه لانتفاء الدلالة عن احدهما راسا
فلا اشتغال فيه بخلاف التعارض الاخر ومثل الحال في النص والظاهر فيبنى على ان المراد بالثاني عين ما هو المراد بالاول

يجوز والمفروض اتحاد التكليف وكذا الحال في الاظهر والظاهر فيبقى على ان المراد بالثاني عين ما هو المراد بالاول
ظهور فان من اقام شهرا في بلد مترددا فليتم صلوته بعد ذلك ومن اقام ثلثين يوما في بلد مترددا فليتم صلوته
بعد ذلك كان اللازم الحكم بان المراد بالشهر هو الثلثون لان الاول ظاهر فيما بين الهلالين وان نقص
عن الثلثين وقد يستعمل في ثلثين يوما ايضا والثاني هو الثلثون اظهر مشترك معناه لبعد ان يراد به
ما بين الهلالين وان كان ناقصا ويكون التعبير بلفظ الثلثين بالنظر الى الغالب من افراد الشهر فيحكم
بان المراد بالظاهر عين ما هو المراد بالاظهر الثالثة اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما
مبين وبالنسبة الى الآخر مجمل فهل يحمل اللفظ على ارادة المبين او يبقى مرددا بينهما فيصير مجملا اقوال
في الضوابط مقتضى الاصل الحمل على المبين او الظاهر في كلام الحكيم والاغلب في خطابات الشارع هو
البيان والظن يلحق المشكوك بالاغلب مثال ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين فان الاحصان له معنيان احدهما التزويج والآخر العفة وعلى الاول مبين وعلى الثاني مجمل لاجمال
العفة وضعفه ظاهر جدا لتشبثه بما قدمنا الا ان يساعده التبادر على ذلك ممنوعة والالفاظ مما لم
يرد بها ما في متفاهم اهل العرف فما ذكره من ظهور كلام الحكيم ان اراد به الظهور على طبق المتعارف فهم
والاول يحكي والغلبة بمجردها لا تفيد الا ان يحصل ظن مستند الى حاق اللفظ وانتفاؤه فيما نحن فيه
ظاهر الثالثة كما ان الخطاب بالمجمل جائز عقلا واقع شرعا عند المحققين لعدم المانع من ذلك الا تأخير
البيان عن وقت الخطاب ولا قبح فيه كذلك التكليف بالمجمل جائز عند جماعة من المحققين منهم من ذكره وربما
يفصل فيقال ان التكليف بالمجمل جائز في كلام الائمة بخلاف كلام الله عز وجل وكلام النبي وذلك لجواز
الجريان على مقتضى التقية والخوف في حقهم لا في حقه سبحانه وفي حق النبي فيبعد ان يكون صدور الخطاب
المجمل منه للغو او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ممتنع بالنسبة اليهما وفيه ان المصالح الخفية في افعالهما
مما يضيق عن الاحاطة بها نطاق الحصر والاحصاء وعدم ادراكنا اياها لا يدل على انتفائها والحق جواز
التكليف به حيث كان للمكلف طريق الى الامتثال بان كان مما يمكن فيه الاحتياط بالاتيان بالمحتملات
لارتفاع التكليف بما لا يطاق واشتمال افعاله تعالى وافعال النبي على مصالح لا تحصى فيجوز ان يكون في التكليف
مصالح لا يدركها عقولنا وذهب الفاضل القمي رحمه الله الى المنع من التكليف بالمجمل الذاتي كما هو محل الكلام
فان المجمل على قسمين ذاتي بان يكون هو بنفسه مجملا حين صدوره وعرضي بان يكون متضح الدلالة حين صدوره
الخطاب لكن يكون مقرونا بقرائن منفصلة حين عثور المكلف عليه كما في جملة من الادلة الشرعية فالثاني
مما الكلام فيه وانما الكلام في الاول فهو قد منع التكليف به في بحث اصل البراءة الا انه بعد ان حكى جملة

من كلام المحقق الخونساري مشتملة على قوله لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون
مرددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة فاقول وان كان
مقتضى النظر الجليل ما ذكره لكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة
بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق
اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه الى آخر ما ذكره فقد انكر التكليف
بالمجمل الذاتي فيخص عند مورد ابراء الاشتغال من حيث الاجمال في المجمل العرضي خلافا لمن لم يعتبر
فيعم الكلام فيهما بالنسبة الى الذاتي ولم يرض به لكن قد عرفت انه قد جوز التكليف بالمجمل الذاتي جماعة
من المحققين لتحقق طريق المكلف الى الامتثال بالاحتياط فلا يلزم تكليف بما لا يطاق نعم لو لم يتحقق ذلك كان ممتنع
منها وبقي ان تجويز التكليف بالمجمل الذاتي بان يكون هو المامور به من دون نصب البيان كيف يجتمع مع اطباق
اهل العدل على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ونقول لعل المراد من وقت الحاجة انما هو وقت
الحاجة الى البيان لا وقت الحاجة الى العمل بالمامور به يعني انهم اطبقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الاحتياج
الى البيان وهو غير مناف للحكم بتجويز التكليف بالمجمل الذاتي مع وجود طريق الى الامتثال بالاحتياط اذ لا يحتاج
ح حاجة الى البيان فلا يتحقق على هذا وقت الاحتياج الى البيان او نقول ان المراد من وقت الحاجة وان
كان هو وقت الحاجة الى العمل بالمامور به الا ان حكمهم بالمنع من تأخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل مخصوص
العموم بخصوص ما لو لم يكن هناك طريق للمكلف الى الامتثال الا بالاتيان بالمحتملات فمع وجوده لا منع من تأخير البيان
المطلب الثاني في المبين وهو نقيض المجمل فهو ما اتضح معناه ويطلق عندهم تارة على ما كان مبينا بنفسه
مستغنيا عما يبينه واخرى على المجمل الذي ازيل اجماله بمبين والاطلاق على الاول اما من باب المسامحة واما
لكونه من باب ضيق فم الركية واما البيان فيطلق في مصطلحهم كما ذكره العضدي تبعا لابن الحاجب على فعل
المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل
التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول انتهى والمعنى الاخير هو الاكثر استعمالا
في عرفهم ولهذا لم يذكر بعضهم غيره في مقام التعريف هذا بحسب الاصطلاح واما لغة فقد قيل انه اسم مصدر
من قولهم بين تبيينا وقيل انه مصدر بان اذا ظهر واتضح وانفصل معنا الانفصال ولكن لما كان يلزمه الظهور
غلب استعماله فيه وحقيقة البيان والاتضاح هو العلم على وجه البيان ... وهذا ايضا ما ذكره
بعضهم من الاستدلال بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على حجية الخبر الضعيف المحفوف بالقرائن
الظنية والخبر الضعيف المجبور بالشهرة وحجية نفس الشهرة بتقريب ان التبين عبارة عن طلب ظهور الحال

وان التبيين المامور به في الاية ليس واجبا نفسيا بل هو للتوصل الى حصول البيان وظهور الحال وقد حصل بالاغتفار
بالقرائن والاعجاب بالشهرة وبنفس الشهرة فيترتب على ذلك جواز العمل على وجه يتوقف على ما عرفت من كون البيان
لغير دفعها عجبا عن بلوغ الموصوف درجة البداهة والعيان ومن الظاهر ان الامور المذكورة لا تنافي منها سوى
الظن وابن هو من المعنى الذي يليق ان يكون هو المقصود بالاية فانه لا وجه لحملها على ارادة مطلق الاصول بين
بل لا بد من حملها على المعنى العرفي ولا يفي بافادة ما هو بصدده بل يمكن ان يدعى ان الاية على خلاف مدعاه ادل ومن
هنا قال الطبرسي في مجمع البيان ان هذه الاية تدل على عدم حجية خبر الواحد نظرا الى اشتراط العلم على وجه
العيان في العمل به ثم ان المبين بالكسر قد يكون قولا وقد يكون فعلا والاول مما لا خلاف فيه والثاني فيه خلاف في الثاني فرد منه
قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا المنع من الملازمة اذ قد يطول البيان
بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في الركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يحتاج
فيه الركعتان بكثير وثانيا المنع من بطلان اللازم اذا لم يتاخر عن وقت الحاجة وعلى المختار من جواز وقوع الفعل
مبينا فيكون مبينا بعلم بامور احدها تصريحه بكونه بيانا كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وقول امير المؤمنين عقيب الوضوء
البيان هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ثانيها الاطلاع على قصده بالضرورة بان يأمر بشيء مجملا ثم يفعل
فعلا يقصد فيه امتثاله ثالثها العادة العقلية بان يأمر بشيء ويفعل فعلا لو لم يكن بيانا لزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة ثم ان علم كون الفعل بيانا بشيء من الوجوه المذكورة فلا اشكال في لزوم اتباعه وكذا لو حصل
الاطمئنان بذلك لاستقرار بناء العقلاء على اعتباره واما لو ظن فهل يلزم اتباعه فيه اشكال اضعاف الاشارات نعم ولا يبعد ...
و... بناء على مذهب من يعتبر الظن الخاص كما هو مذهب جماعة الا ان الظن في الافعال التي يجري فيها الموضوع والدلالة
كالكتابة والاشارة نعم لا باس به على قول من يعتبر مطلق الظن هذا كله فيما اتحد المبين واما اذا ورد مجمل وورد
عقيبه فعل وقول كل واحد منهما صالح لان يكون بيانا له فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا كما لو طاف
بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد فاما ان يعرف المتقدم منهما اولا فان عرف المتقدم فهو البيان
لحصوله به والثاني تاكيد وان جهل فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا كما لو طاف طوافين وامر
بطواف واحد فان علم التاريخ كان السابق بيانا لحصول الايضاح به فيبنى على ان الثاني ندب او
من خواص النبي وان جهل كان البيان هو القول سواء كان ازيد من الفعل او انقص لانه اوضح دلالة
من الفعل فهو اللائق بذلك ويبنى على كون ما زاد في الفعل ان كان فيه زيادة ندبا او من الخواص ثالثة
يشترط في البيان كونه جامعا لشرائط الحجية ويكفي ادنى مرتبتها سندا او دلالة ولا يشترط ان يكون
مساويا للمجمل من حيث السند او اقوى بطريق اولى فيصلح الخبر الموثق عند من يقول بحجيته مبينا لمجمل

الكتاب

الكتاب كما استفاض مثل ذلك في تخصيص الكتاب بخبر الواحد خلافا لبعض العامة حيث اعتبر كون البيان مساويا
او اقوى ولا دليل عليه ولا فرق فيما ذكرنا بين ما يعم به البلوى وغيره خلافا لبعضهم ايضا حيث فصل فاعتبر
في الاول كون البيان مساويا او اقوى على خلاف الثاني فاجاز كونه فيه اضعف من المجمل ولا
دليل عليه ايضا فليس المناط في البيان الا كونه حجة في نفسه واما كونه مساويا للمجمل او اقوى فلا. اصل
هل يجوز تاخير البيان من الامر الحكيم ام لا وقبل الخوض في تحقيق المقام لا باس بالاشارة الى امر وهو
انه قد يتوهم التنافي بين هذه المسئلة ومسئلة جواز التكليف بالمجمل من غير بيان ووجه التنافي انهم
اختلفوا في جواز التكليف بالمجمل الذاتي على اقوال ثلثة كما اشرنا اليه وان اساطينهم كالعلامة والمحقق
الخوانساري وامثالهما من اصحابنا اختاروا القول بالجواز وهم قد اطبقوا هنا على عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة خلافا فهم هناك مع اختيار جماعة جواز التكليف بالمجمل ينافي اتفاقهم ههنا على
عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم لعدم جواز التكليف بالمجمل وكذلك خبير بانه فاسد
لان المبحوث عنه هناك انما هو التكليف بالمجمل الذي يتمكن المامور من الاتيان به مع عدم البيان
من الشارع ووقوع الاجمال في المامور به الواقعي لتقصير او خوف او اكتفاء الشارع بالامتثال
الاجمالي في ذلك بان يكون المكلف به بحيث يمكن الامتثال به بالاحتياط والاتيان بالمحتملات وذلك
على خلاف ما هو المبحوث عنه هنا فانه ليس الا ما تعلق به التكليف على وجه التنجيز مع عدم ما يمنع من وقوع
البيان من تقصير وعدم كون المكلف مما يمكن الامتثال به بالاحتياط والاتيان بالمحتملات بان
يكون مما لا يهتدى اليه المامور الا بتعليم الامر وبيانه كالصلوة والحج مثلا فعند تخالف القضيتين
بحسب الموضوع فارتفع شرط التناقض مضافا الى ان بين المقامين فرقا اخر وهو ان ما اتفقوا
على عدم جواز تاخيره ساير في هذه المسئلة اعم من المجمل الذاتي ومما كان للفظ ظاهر يراد به خلافه
كالعام المراد به الخاص والمطلق المراد به المقيد من دون قرينة بخلاف ما اختلفوا فيه في
تلك المسئلة فانه ليس الا خصوص المجمل اذا عرفت ذلك فلنرجع الى اصل المقصود فنقول ان تاخير
البيان يلاحظ تارة بالنسبة الى وقت الحاجة واخرى بالنسبة الى وقت الخطاب فهنا مقامان
اما المقام الاول فتفصيل الكلام فيه انه اطبق اهل العدل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
وقد بلغ دعوى الاجماع على ذلك من اصحابنا حد الاستفاضة بل ادعى على ذلك في النهاية
اتفاق العقلاء الا من جوز التكليف بالمحال وعليه بنى عليه ان الاخلال بالبيان حينئذ
مناف للطف الواجب بالحكمة المقصودة من ارسال الرسل وانزال الكتب وبعث الانبياء ونصب

الاوصياء لان مفروض المقام كما عرفت انما هو ما لو تعلق التكليف بالمجمل تكليفا فعليا واقعيا ولم يكن مما يتمكن المكلف
من الامتثال بمحتمل وجه الاحتياط ولم يكن مانع من البيان من تقية ونحوها الصلاة كيف يجوز على الحكيم اهمال البيان
وقبح ذلك مما يشهد به الضرورة والوجدان وبالجملة فما ذكرناه من عدم الجواز امر متلقى بالقبول عند اهل العدل
حتى ان الشيخ ره في العدة صرح بالمنع في صورة تقدم بيان من المسؤول عنه يمكن السائل الوصول اليه فقال ره في
الفصل الذي عقده لبيان ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه فاما اذا سئل عن اشياء فلا
يخلو ان يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كك فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال
وان كان قد تقدم منه بيان اخر يمكن الوصول اليه لان الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ منه ان لا يستوفي الجواب عن كل
الا ترى ان المستفتي اذا استفتى عن شيء من وقت الحاجة اليه لم يسغ له ان لا يفتي غيره فالنبي ص بذلك اولى ولذلك ان لم يكن الوقت
وقت الحاجة اليه لم يسغ له ذلك ولا يخلو السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كك فان كان ممن يمكنه الوصول
الى ذلك مما تقدم منه ع بيان لذلك جاز ان لا يجيب عنه ويكله الى ما تقدم من البيان ولذلك قال ع لعمر لما سأله
عن الكلالة تكفيك اية الصيف وقال له ايضا وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته كان
يضرك ثم قال ففيم اذن فنبهه على الجواب ان كان السائل عاميا يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في
حكم المجيب وذلك نحو قوله ع للسائل توضأ كما امرك الله فاحاله على الاية انتهى ومراده بقوله وان كان قد تقدم منه بيان
اخر يمكن الوصول اليه ما لو كان الوصول موقوفا للعمل في وقت الحاجة والا لم يجب الجواب جاز الاحالة على البيان الاخر
ايضا والدليل على هذا التفسير تعليله بقوله لان الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ اه والمراد باية الصيف اية الكلالة
المذكورة في اخر سورة النساء فقد نزل فيها ايتان احديهما في اول تلك السورة وهي التي نزلت في الشتاء والاخرى
في اخرها وهي التي نزلت في الصيف وكيف كان لم يجد المفسر احد منهم قديما وحديثا الا صاحب الحدائق ره قائلا بجواز
ذلك فقال ره في اواخر مقدمات كتابه ما لفظه اشتهر في كلام جملة من الاصحاب ره في واحد من بواعثها الاحكام مع كون
جملة منها مما يخالف ما هو الوارد عنهم ع وجملة اخرى مما لم يوجد له مستند في المقام فيها توهم انه لا يجوز تأخير البيان
عن وقت الحاجة مع انه قد استفاضت النصوص عنهم ع في مواضع منها تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون بما يدفع هذه القاعدة حيث قالوا ان الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال ولم يفرض علينا الجواب
بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ثم ان هذه القاعدة انما تتجه على مذهب العامة لعدم التقية في
اخبارهم وقد تبعهم من اصحابنا من تبعهم فيها غفلة ولو قيل انه مع عدم جوابهم ع يلزم الحرج قلنا انما يلزم الحرج لو
لم يكن ثمة مخرج اخر كيف وقد تقرر عنهم ع قاعدة جلية في امثال ذلك وهو سلوك جادة الاحتياط كما
اسلفنا بيانه واوضحنا برهانه ونقل شيخنا المحدث الصالح عبد الله بن صالح عن شيخه العلامة الشيخ سليمان

البحراني

البحراني قدس سره انه كان يقول لو ورد علينا في مثل هذه المسألة الف حديث لما عملنا به لانه معارض
لما قام عليه الدليل العقلي والنقلي من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو كما ترى اجتهاد في مورد
النص بحت فان الدليل النقلي المطابق للدليل العقلي الذي هو عبارة عما دل من الاخبار على وجوب بذل
العلم كقولهم ع ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا ببذل العلم وما اشتهر من قولهم ع من كتم علما الجمه الله
بلجام من نار الى غير ذلك مخصوص بما رواه ثقة الاسلام في الكافي بسنده الى عبد الله بن سليمان قال
سمعت ابا جعفر ع يقول وعنده رجل من اهل البصرة يقال له عثمان الاعمى وهو يقول ان الحسن البصري
يزعم ان الذين يكتمون العلم تؤذي ريح بطونهم اهل النار فقال ابو جعفر ع فهلك اذن مؤمن ال فرعون
ما زال العلم مكتوما منذ بعث الله نوحا فليذهب الحسن يمينا وشمالا فوالله لا يوجد العلم الا ههنا ونحوه روي
في بصائر الدرجات ونقل الحسن البصري حيث انه من جملة النصاب من ذوي الارتياب كان يعترض عليهم في
عدم جوابهم عن بعض الاسولة كما يدل عليه الاخبار السابقة وفي هذين الخبرين دلالة على جواز تاخير البيان
مع التقية حتى بالنسبة الى غيرهم ع ايضا ومع ذلك فتلك القاعدة وما طابقها من الاخبار مخصصة بما ذكرناه من
الاخبار وكان شيخنا العلامة المشار اليه قصر النظر على عموم الاخبار المتقدمة من حيث عدم دلالتها على عدم
وجوب الجواب عليهم ع سواء كان لتقية ام لا وبذلك تحصل المنافاة للقاعدة المذكورة وبما ذكرنا من
الخبرين المذكورين ينكشف عن تلك الاخبار غشاوة العموم وتختص بمقام التقية كما لا يخفى انتهى وانت
خبير بما فيه اما اولا فلان ما ذكره نقضا على القوم من جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة استنادا الى
الروايات المذكورة وغيرها مما نطق بجواز التأخير لخوف وتقية او نحو ذلك مما يجوز اخفاء البيان
راسا لحكم ومصالح خفية مبني على الغفلة عن فهم مراد القوم كاشف عن قلة التعمق في كلماتهم حيث
قصر النظر على ظاهر اطلاقهم في الحكم بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ولم يتفطن ان كلامهم هذا في تفسير
مسألة موجهة بجهة واقعية فتلك الجهة وان لم يصرح بها في ظاهر التعبير الا انها مطوية كما يكشف
عن ذلك استنادهم في المنع الى لزوم التكليف بما لا يطاق عند تأخير البيان عن وقت الحاجة و
بالجملة فكلامهم انما هو في التكاليف الواقعية المنجزة بحيث حصل عدم المانع من التقية ونحوها
من الموانع المصححة لجواز التاخير ورفع التكليف الفعلي التنجيزي راسا لا عدم وجوب البيان مع عدم
التمكن من الاحتياط كما ذكرنا في صدر المبحث فالنقض عليهم بمثل ما ذكره مما لا اساس له بكلامهم بل هو
اجنبي عن مورد نزاعهم لانهم ايضا يلتزمون بجواز التأخير في مورد التقية وما ذكره قدس سره من
الاخبار مستندا للنقض ناظر الى صورة التقية والخوف كما اعترف هو نفسه في اثناء كلامه بذلك بكلام

الاصحاب الصائرين منهم في هذا المقام ليس مناقضا لتلك الاخبار لتغاير الموضوع واما ثانيا فلان ما افاده
من جعل المناط هو الاحتياط فيما يلزم فيه الحرج يرد عليه امور الاول انه منقوض بما لا يتمكن فيه من الاحتياط بحصر
الامر فيما يمكن فيه ذلك فلا يكون ذلك المخرج مناطا كليا للتخلص من الحرج الثاني ان مفروضهم و
محط انظارهم في هذه المسئلة كون المقام مما لا مجال فيه الاحتياط كما ذكرنا فيما تقدم ان ذلك هو الفارق
بين هذه المسئلة ومسئلة جواز التكليف بالمجمل حيث ذكرنا هناك ان الجواز مشروط بوجود طريق الى
الامتثال بالاحتياط والاتيان بالمحتملات وح فيمتنع الاحتياط على هذا الفرض فيصير الايراد المذكور لغوا
بالمرة الثالث ان كلامهم هذا ليس مختصا بالمجمل بل هو جار بالنسبة الى الظاهر المراد به خلافه ايضا كما عرفت
في صدر البحث في دفع التنافي بين المسئلتين ما يرشدك اليه فانهم يقولون لا يجوز تاخير بيان ما له
ظاهر كما لا يجوز تاخير بيان المجمل وح نقول انهم يقولون ان ما له ظاهر لابد فيه من حمله على ظاهره ما
لم يبلغ البيان بان المراد به خلاف الظاهر كما هو واضح على من لاحظ في سلوكهم في ابواب الفقه وح فكيف
يصح ان يقول انه لابد من ترك العمل على الظواهر والاخذ بالاحتياط فظهر من ذلك كله انه لا وجه لجعل
المخرج هو الاحتياط مضافا الى عدم توجه اصل المنع على ما ذكره القوم فافهم وقد تحصل مما ذكرنا من عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة ان نفس ذلك التكليف من الشارع الحكيم محال عقلا لقبح التكليف بلا بيان
بحكم العقل من جهة كونه مخالفا لما يقتضيه اللطف الواجب ومنافيا لبعث الرسل وانزال الكتب
وليس قبح ذلك ناشئا من قبح التكليف بالمحال كما توهمه جماعة من الاصحاب حيث تمسكوا للمنع من تاخير البيان
بعدم جواز التكليف وذلك لعدم استحالة الاتيان بالمجمل المامور به الغير المستتبع للبيان في بعض الصور
كما ستعرف الحال فيه وهذا التوهم نظير ما توهمه السيد ابو المكارم بن زهرة في باب البرائة من ان العمل باصل
البرائة عند فقد الدليل فقد نشأ من قبح لزوم التكليف بالمحال لو لم يعمل به ويؤيد ما ذكرنا من ان نفس التكليف
بلا بيان محال لا يصدر عن الحكيم وانه لا مدخل فيه لحديث التكليف بالمحال ويؤيد ما بيناه وجهان احدهما
احدهما ان مورد المسئلة المعنونة لا يختص في التعبديات الصرفة بل يعمها والتوصليات ايضا وح نقول
ربما وقع في التوصليات من باب الاتفاق الاتيان بالمامور به من دون تفطن لذلك فلم يطرد في
الباب حديث الاستحالة على نهج ما ذكروه من ان حكم العقل عموما بقبح التكليف بغير بيان باق في المقام
وان اتى بالمامور به فلابد من حمل ما ذكروه من مستند عدم الجواز على الغالب فيه والا فلا ضابط كلي
ما ذكرنا من ان صدور هذا النوع من التكليف محال عقلا لا انه تكليف بالمحال وثانيهما ان مقتضى ما
ذكروه من سند المنع هو اختصاص ذلك بالالزاميات لما فيها من لزوم الكلفة حتى لو اخر بيان المندوبات

والمباحات والمكروهات عن وقت الحاجة ما استلزم ذلك قبحا بالنسبة الى الآمر على مذهبهم وهذا كما ترى بعيد
عن السداد اذ مرجع ما ذكرنا من قبح التكليف او مطلق الجعل والخطاب بلا بيان الى ان البيان في الاحكام و
التكاليف لطف واجب على الحكيم ولا فرق في ذلك بين كون اللطف به من الالزاميات او غيرها بناء على
ان اللطف في التكاليف الغير الالزامية وغيرها يختص بالجهة الراجعة الى الله تعالى وهي جهة الاعلام والبيان
والعقل الخالص عن شائبة الوهم يحكم بوجوبه وان طلبه او جعله من غير بيان محال لاتصال الناشي من خلو
الجعل عن الفائدة اذا لم يقترن بالبيان وبالجملة ان ما ذكرنا هو المناط والمستند في عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة لا ما ذكروه ومما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الحدائق ره حيث استند في اثبات جواز
التاخير عن وقت الحاجة الى حديث التقية الواردة في الخبر مع انه خارج عن حريم النزاع اجنبي عن
مورد كلام الاصحاب لان معقد اتفاقهم كما هو صريح كلام بعضهم انما هو التكليف الفعلي المنجز الواقعي
بحيث اجتمع جميع جهات التكليف وفرض فقد الموانع من تقية وغيرها راسا ومع ذلك لم يكن طريق
الى الامتثال بالاحتياط والاتيان بالمحتملات كما مر غير مرة فاتفقوا على انه لا يجوز التكليف بالمجمل على
ذلك الوجه من غير بيان ولعلنا نذكر ان صاحب الحدائق ره ايضا لا يلتزم بالجواز على هذا الفرض لحكم العقل
بقبح ذلك التكليف ح ولكنه لما غفل عن محل كلام القوم ساق ما ذكره بحرمة التشنيع على اهل الاجتهاد
كما يكشف عن ذلك ما ذكره قبلا للشيخ العلامة الشيخ سليمان البحراني من ان اجتهاده صرف وتعصب بحت
والا فهو قد وافق القوم من حيث لا يشعر على ان ما افاده تمسكا بالخبر من قضية التقية لا ينافي ما نحن
الاصحاب ح نظرا الى ان نفس التقية عنوان من العناوين الطارية المجوزة لانها حكم ثانوي واقعي يجوز
بحسب التعبد بها في مواردها فلا يجري القاعدة المذكورة فيها اذ لا مجال فيها لحديث قبح التاخير عن وقت
الحاجة لان مجراه انما هو ما يحتاج الى البيان والحكم الوارد مورد التقية بيان غاية ما في الباب انه على وجه
مقتضى المقام هذا ثم انه لا فرق فيما ذكرناه بمقتضى وجوب البيان وانه لطف واجب على الله تعالى بين
التكاليف الالزامية وغيرها لما اشرنا اليه خلافا للسيد عميد الدين ره في المنية حيث فصل بين الالزاميات
وغيرها الحكم في الاول بقبح التاخير دون الثاني فقد ذكرنا من الدليل العقلي ما يدفع ذلك فلا نعيده وكذلك
لا فرق بين الواجبات الموسعة والمضيقة فتخصيص بعضهم القبح بالمضيق دون الموسع نظرا الى تمكن المكلف
من الاتيان به في آخر ازمنة الامكان وان لم يحضر البيان مما لا وجه له لثبوت التكليف في حقه في كل جزء
من الزمان حتى في الجزء الاول وقد عرفت ان الدليل العقلي يقتضي قبح التاخير مطلقا حتى عن ذلك الجزء
ايضا والا فلا يبقى لاعتبار التوسعة في الوقت وجه بل يكون ح كالمضيق وكذلك لا فرق بين العيني والكفائي

وهكذا التعيين والتخيير كما انه لا تفاوت الحال بين الاجمال الحاصل في الحكم والموضوع المستنبط في قبح تاخير
بيانهما خلافا لصاحب الفصول حيث قال ثم اولا طلاق فكثير منهم المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة بين بيان الحكم
وبيان موضوعه فان فسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان استقام كلية الدعوى بينا نا المتقدم وان
فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد
بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه
القبلة او لاستارته عند التمكن من التكرار او بترك الكل كما في المحرم المنحصر في المشتبه المحصور وبمجمل التركيبات
حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة وحمل الفعل بانها اسم للصحيح او كان الظن او الشك في حصوله كافيا في المثال
المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس بواضح تامل هذا محل كلامه وانت خبير بما فيه من الاشتباه والخلط
الاخلال المصون به اذ ما ذكره قد بو سره [illegible] من موارد الاحتياط خارج عن متنازع القوم لان ما
افاده رة من وجوب الطريق الى الامتثال كالاحتياط في صورة اشتباه القبلة باتيان المامور به بالصلوة الى
اربع جوانب بيان للاجمال وما ذكروه من قبح التكليف بلا بيان في الموضوعات التي تحتاج الى البيان من
الشارع مختص بما لا يتمكن فيه من الاحتياط فلا يجب النقض عليهم بمثل ما ذكره من الموارد التي يمكن فيها الاحتياط
ولعله اصاب في فهم الاطلاق من ظاهر عبارتهم ولكنه لم يصب في النقض عليهم بمثل ما ذكره فافهم واما المقام
الثاني وهو تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه اشكال في جوازه وان كثر فيه الخلاف
وتشتت فيه الاقوال حتى انهاها بعض الاشارات رة الى نيف وعشرة لنا على الجواز انه لا يخلو اما ان يكون المستلزم عقليا
او يكون عرفيا بمعنى ان الحاكم بقبح التاخير في المفروض اما ان يكون هو العقل او يكون هو العرف وليس يحكم
شئ منهما بذلك اما انتفاء حكم العقل فواضح ضرورة ان الوجدان يشهد بانتفائه خصوصا اذا اشتمل التاخير
على فائدة فيما لو كان المتكلم من جملة ارباب العقول واهل الحكمة كما فيما نحن فيه … وتلك الفائدة
هي التوطين والتهيؤ للامتثال المستتبع لنيل المثوبات وان طرء لك شك فيما بينا من انتفاء حكم العقل
بقبح التاخير فعليك بما ذكره الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا من انك اذا شككت في امكان شئ وامتناعه فذره
في بقعة الامكان فانه ربما يرشدك الى الاذعان بما بيناه واما انتفاء حكم العرف فكذلك لان تاخير البيان
عن وقت الخطاب اذا اشتمل على فائدة كان مستحسنا عندهم ومن هنا جعل علماء البيان ذكر الكلام مجملا ثم
تفسيره بما يبينه نوعا من البلاغة وذكروا ان النكتة فيه كونه اوقع في النفوس فتحصل من ذلك كله ان لا مانع من
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة من جهة العقل ولا من جهة العرف لكن لم نجد لذلك مثالا
في الشرع عندنا الا في اية البقرة مثالا على احدى الروايتين هذا باب الفعل والتقرير اعلم ان ادلة الاحكام

الحجة

اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والغرض الاصلي من البحث في علم الاصول هو التعرض لاحوالها الا حقية
لها ومقصودنا الآن التعرض للسنة واما الثلاثة الاخر فلكل منها باب براسه والسنة على اقسام لانها قول
وفعل وتقرير اما القول فلما لم يكن ثمة حاجة الى عقد مبحث براسه فالكلام هنا يختص بالقسمين الاخيرين ووجه
افراد كل منهما عن الاخر كون احدهما مما يستند الى الفعل بالاستقلال وهذا هو الذي يقال له الفعل وثانيهما
ما يكون بمعناه … الفعل الغير وهو عدم التعرض له ويقال له التقرير وان كان هذا ايضا مع التعبير عنه بالفعل
من جهة كون لازم عدم التعرض وهو الامضاء الواقع على الغير فعلا لازما فيقع الكلام في مقامين المقام الاول
في الفعل والمراد به ما يعم الترك ايضا وتحقيق المقام انه لا ريب في حجية فعل النبي والائمة عند الامامية
كقولهم لكن في الجملة بمعنى حجيته لبيان الجهات المعتبرة في الفعل من عدم كونه عاديا ولا من خواصهم لذلك
مما الكلام فيه انما الكلام في تعيين الموضوع واحراز تلك الجهات فنقول في هذا الباب انما يرجع الى تحقيق
الصغرى اذا عرفت ذلك فنقول ان الفعل الصادر عن النبي او الائمة بل الحكم الثابت في حقهم على ثلثة
اصناف احدها ما علم اختصاصه بهم من دون مشاركة الامة لهم فيه كوجوب التهجد وجواز التزويج بما زاد على الاربع
بالعقد الدائم في حق النبي ومحرمية نسائه والصدقة على وجه التابيد في حق الائمة وانما قيدنا الحرمة بكونها
على وجه التابيد لان نسائهم والصدقات مما يحرم على جميع بني هاشم الا انهم يجوز تناولها عند الاضطرار
فلا يكون محرما على من عدا الائمة على وجه التابيد بخلافهم فانهم لا يضطرون اليها ابدا فيختص الحرمة على
وجه التابيد بهم ثانيها ما علم عدم اختصاصه بهم كالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان ثالثها ما لم يعلم
اختصاصه وعدم اختصاصه اما القسم الاول فلا اشكال في انه لا يتعدى الى غيرهم وكذا واما القسم الثاني
فلا ريب في انه يتعدى فيما ثبت في حقهم الى غيرهم لكن في الجملة بمعنى انه يتعدى فيما ثبت لهم في السفر الى
المسافرين وفيما ثبت لهم في الحضر الى الحاضرين وفيما ثبت في حال المرض الى المرضى وعلى هذا القياس وبالجملة
فالمتبع في التعدي احراز الاتحاد في الصنف المعتبر في الاشتراك في التكليف كما عرفت في محله واما القسم
الثالث فمحل النزاع من حيث البناء على الاختصاص او الاشتراك والمتقدم على تحقيق المقام تاسيس الاصل
في المسئلة حتى يكون هو المعول عليه عند الشك والكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى الاصول العملية واخرى
بالنسبة الى القواعد الشرعية اما الاول فبيانه ان الحكم الثابت في حق المعصوم اما ان يكون هو الاباحة او غيرها
من الاحكام الاربعة الاخر فمقتضى الاصل في الاول على ما ذكره بعض من تاخر هو مشاركة غيره له في ذلك
الحكم لان الحكم الذي هو الاباحة ثابت لاصالة الاباحة الثابتة في جميع الاشياء المدلول عليها بقوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا وقوله تعالى احل لكم الطيبات قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة وقوله تعالى

والمراد به ما يقابل القسم الثاني

عن الحكم الثابت في حقه ويكفي فيه جعل واحد بخلاف ما لو قلنا بالاختصاص فانه يفتقر الحكم الثابت في حق غير المعصوم
الى جعل آخر فيلزم تعدد الجعل واذا شك فيه كان اللازم نفيه بالاصل قلت يجاب عن ذلك بوجوه
الاول ان اصالة عدم تعدد الجعل لا يثبت كون الحكم الثابت في حق المعصوم هو ما ثبت لغيره لان الاصول ليس من شانها
اثبات ما عدا اللوازم الشرعية من اللوازم العقلية والعادية واتحاد الحكم وكون حكم غير المعصوم هو حكمه من
اللوازم العقلية لعدم تعدد الجعل لكون الاتحاد والتعدد من قبيل الضدين الذين لا ثالث لهما فيكون اصالة عدم
تعدد الجعل لاثبات المشاركة في الحكم من قبيل الاصول المثبتة التي لا مساغ للتعويل عليها الثاني ان القول
بالاشتراك لا يدفع محذور تعدد الجعل المخالف للاصل فان الحكم يتعدد بتعدد موضوعه وان كان متحدا بحسب
النوع فالحكم الوجوبي الثابت في حق المعصوم غير الحكم الوجوبي الثابت في حق غيره وهكذا فيكون حكم الله
الواقعي المتوجه الى المكلفين متعددا على حسب تعددهم فكما انه على تقدير اختصاص الحكم بالمعصوم لا بد من جعل
حكم مغاير لحكمه في حق من عداه كذلك على تقدير الاشتراك لا بد من جعل حكم مماثل لحكمه في حق من عداه بل لا بد
من الالتزام بتعدد الجعل على حسب تعدد المكلفين على التقديرين والحاصل انه لا فرق بين القول بالاشتراك وبين القول
بالاختصاص في لزوم تعدد الجعل وعدمه وذلك لانا ان قلنا ان الجعل عبارة عن امر واحد بسيط هو الارادة المتعلقة
المتعلقة بافعال المكلفين فهو لا يخرج عن حاله على تقديري تماثل احكام المكلفين بحسب النوع ومخالفتها
وان قلنا بانه يتعدد على حسب تعدد المكلفين فلا يختلف حاله ايضا باختلاف نوع احكام المكلفين واتحاد نوعها
ولكن لا يخفى ما فيه لان تعدد المكلف لا يستلزم تعدد جعل الشارع سواء جعل عبارة عن الارادة ام جعل
عبارة عن الانشاء لان المجعول من جعله بالنسبة الى المكلفين انما هو انشاء واحد على جهة كلية وبعنوان عام وكذلك
ارادته كما هو الشان في جميع السلاطين غاية ما هناك انه يتفرع من ذلك الانشاء الكلي والارادة الكلية
خطاب متوجه الى كل من المكلفين يتنجز باجتماع شرائط التكليف وهذا امر مغاير لجعل الشارع فتدبر
الثالث ان التمسك بالاصل المذكور لا يجدي في المقام بعد وجود ادلة الاباحة الواقعية بالنسبة الى جميع الاشياء
اذا عرفت ان القدر المسلم من تخصيصها انما هو تخصيصها بفعل المعصوم من جهة قيام الدليل على وجوبه
في حقه مثلا واما تخصيصها بالنسبة الى عامة المكلفين ليثبت الاشتراك فيحتاج الى دليل ومع عدم الدليل
تبقى عمومات الاباحة بحالها مضافا الى الاباحة الظاهرية المدلول عليها بمثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي وانت خبير بما فيه اما ما ذكره من وجود ادلة الاباحة الواقعية فلانها لا تجري في جميع موارد نفي
الالزام كما تقدم من مثل ذكر شخص بانه يتحد مع كراهة المقول فيه له ومفروض المقام انما هو مطلق نفي الالزام
سواء كان مما يتعلق بالاعيان وكان من موارد ادلة الاباحة الواقعية ام لا مضافا الى انه لو سلم بعنوان فرع

احل لكم الطيبات الى غير ذلك من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع المثبتة للاباحة الواقعية بالنسبة الى جميع الاشياء
الا ما اخرجه الدليل ومقتضى الاصل هو الثاني هذا ولكن يتجه عليه الاشكال بان ادلة الاباحة الواقعية انما تجري
على عمومها بدليلها واعتبارها لا لان قوله تعالى احل لكم ما في الارض جميعا ولا يشمل الافعال الغير الواقعة على
ما في الارض مثل ما لو رايناه انه ذكر شخصا بانه يبعد اه مدرسا مثلا مع كراهة المقول فيه اذا اخبر به ثم شككنا
في اباحة مثل ذلك في حقنا ويمكن دفعه بان مقابلة حكم الاباحة بالاحكام الاخر وان كان ظاهرها ما يعم مثل
مورد الاشكال الا ان الظاهر ان المراد الاباحة في الموارد التي يجري فيها الاباحة الواقعية بدليل يمكن
بادلتها ومع ينهدم مثل مورد الاشكال في القسم الاتي وهو الحكم الالزامي لانا نشك في حرمة مثل ذلك
علينا وجوازه ومع يجري فيه اصل البراءة ولكن لا يخفى ان مجرد الشك في حرمته علينا لا يكفي في اندراجه في
القسم الاتي لان العنوان هناك هو ان يكون الفعل الصادر من المعصوم حكمه الالزام ثم شك في ان ذلك
الحكم ثابت في حقنا ام لا وما ذكر من مورد الاشكال ليس من ذلك القبيل ويمكن تقرير الاصل مع بقاء حكم الاباحة
على عمومه بان يقال انه في مثل مورد الاشكال يجري اصل الاباحة الظاهرية المدلول عليه بقوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي لان الاباحة الشيء فعل المكلف مطلقا سواء تعلق بالاعيان ام لا وفي مورد الاباحة الواقعية ايضا
من تقديره فعل متعلق بالاعيان الا ان الفعل هناك يصير اخص من الفعل المحكوم عليه بالاباحة في دليل الاباحة
الظاهرية لكن هذا التقرير لا يرفع الاشكال عن التقرير الاول ومقتضى الاصل في الثاني يختلف باختلاف
المقامات فيقع على وجوه الاول ان يكون الحكم من قبيل الالزاميات مع عدم قيام علم اجمالي بالتكليف والشك في تعيينه
بان علم وجوب فعل او حرمته في حقه صلى الله عليه وآله وشك في ثبوته في حق غيره ومقتضى الاصل هو البراءة وحاصلها
اختصاص الحكم بالمعصوم وعدم مشاركة غيره له مضافا الى استصحاب عدم جعل ذلك الحكم في حق غيره لكن هذا
الاستصحاب معارض بمثله وهو استصحاب عدم جعل حكم آخر مغاير للحكم الثابت في حقه الا ان مقتضى ما ذهب
اليه من عدم خلو شيء من الوقايع عن شيء من الاحكام هو ثبوت جعل حكم في حق غير المعصوم لكنا نحتمل ان يكون ذلك
الحكم مطابقا لحكم المعصوم ويحتمل ان يكون مخالفا فاستصحاب عدم جعل الحكم الموافق لحكمه ليس اولى من استصحاب
عدم جعل الحكم المخالف لحكمه فالمعتمد هو اصالة براءة المكلف عن الحكم الثابت للمعصوم ومقتضاها عدم
مشاركة غيره له ويثبت بها الاباحة الظاهرية في حق الغير فان قلت ان ما ذكر من التمسك باصل البراءة انما
يتم على مذهب المصوبة المنكرين لجعل الشارع للاحكام المثبتين لتبعيتها لانظار المجتهدين واما على القول
بالمخطئة فلا يتم ذلك لوجود الاستصحاب الحاكم على اصل البراءة وتوضيح ذلك ان مقتضى القول بالمخطئة
ثبوت حكم واقعي بالنسبة الى كل احد في جميع الوقايع فاذا قلنا بالاشتراك كان الحكم الثابت في حق المعصوم

الشك اعني التمسك باصل البراءة لان دفع استحباب عدم الحمل بادلة الاباحة الواقعية لاحتمال الورود مما يجري فيه
اصل البراءة واما ماذكره من التمسك بالاباحة الظاهرية لا تنويع مع وجود استصحاب عدم تعدد الجعل الحاكمة عليه
لان الاستصحاب المذكور بعد الاغماض عن كونه من الاصول المثبتة تعبد بعدم جعل حكم غير حكم المعصوم لان الاستصحاب
بمنزلة اليقين وح لا تجري الاباحة الظاهرية مضافا الى انه يرد عليه ماذكرناه اخيرا على الاباحة الواقعية الا
ان يقال انه جريان اصل الاباحة الظاهرية بالنسبة الى اصل الفعل لاينافي جريان اصل البراءة في نفي العقاب
الثاني ان يكون الحكم من قبيل غير الالزاميات مع عدم قيام العلم الاجمالي بثبوت حكم والتردد في تعيينه وذلك
كما لو شك في استحباب فعل او كراهته ابتداء وح فمقتضى الاصل العدم انتفاؤه الثالث ان يعلم اجمالا بتوجه
تكليف الزامي اليه ولكن يشك في انه هو الوجوب او الحرمة فيدور امره بين المحذورين واللازم ح اتباع مذهبه
في تلك المسئلة من تغليب جانب الحرمة او البناء على التخيير او طرح الاحتمالين والرجوع الى اصل البراءة على اختلاف
المذاهب والآراء وكذلك الحال فيما لو دار الامر بين الندب والكراهة واما الثاني وهو الكلام في تاسيس الاصل
على حسب مقتضى القواعد الشرعية فبيانه ان كل حكم ثبت في حق النبي ص ثبت في حقنا ايضا الا ما اخرجه الدليل
على وجه الخصوص من خصايصه ص وهي موارد معدودة والدليل على ذلك امور احدها الاجماع فانهم اجمعوا على
ان كل ما ثبت في حق النبي ص ثبت في حق الامة الا ما اختص به فذلك بمنزلة شيء من الادلة اللفظية فيجري عليه احكامها
من جواز التقييد والتخصيص وغير ذلك من حيث انهم اجمعوا على هذه القاعدة وخرج ما خرج من الخصايص
بادلة خاصة وبقي غيرها وقد استقر طريقة الفقهاء رضوان الله عليهم على اعمال هذه القاعدة في
الموارد الفقهية الا ترى ان احدهم لو احتمل الاختصاص في شيء من الاحكام انكروا عليه بعدم الاعتداد بمثل
ذلك الاحتمال وطالبوه بالدليل على ثبوت الاختصاص وذلك لا من جهة اعتبارهم تلك القاعدة قطعية لا يكون
مقتضاها المغيرة الا الدليل يخرج من تحتها ثانيها الاستقراء التام في احكام شرعنا المفيد للقطع فانا
تصفحنا ابواب الفقه من اولها الى آخرها فلم نجد حكما يختص به الا في موارد معدودة ثالثها استقراء جميع الملل والاديان
من لدن آدم ع الى نبينا فانا تصفحنا جميع الانبياء والمرسلين سلام الله عليهم اجمعين فوجدناهم
لم يثبت لهم حكم الا وشاركهم فيه اممهم رابعها الاخبار التي ادعى بعضهم تواترها منها قوله ص حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة ومنها ما رواه ابي عمرو الزبيري عن الصادق ع في انه الا ان حكم الله في الاولين والآخرين و
فرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء و
الفرايض عليهم واحدة يسأل الآخرون من اداء الفرايض كما يسأل عنه الاولون الحديث والاستدلال بهذين الحديثين
انما يتجه في اثبات مشاركة سائر آحاد الامة للنبي ص من المعصومين لظهورهما في بيان حال الامة دون

النبي بنفسه وليعلم ان الحكم بالاشتراك انما هو في صورة اتحاد العنوان فهي التي انعقد فيها الاجماع
على الاشتراك فلو افطر ص في شهر رمضان مسافرا لم يجز ذلك في حق الحاضر ولو قصر الصلوة في السفر لم يكن
ذلك تكليفا للحاضر وكذلك لو اتم في الحضر لم يثبت في حق المسافر وعلى هذا القياس وتوضيح المقام ان
ههنا صورا ثلثا احدها ان يعلم اتحاد العنوان ولا اشكال ح في ثبوت حكم ما فعله المعصوم ص في حق ساير
الناس ممن وافقه في ذلك العنوان ثانيها ان يعلم اختلافهما في العنوان ولا ريب ح في عدم ثبوت
حكم فعل المعصوم ص في حق من خالفه في عنوانه ثالثها ان يشتبه الحال من حيث اتفاق العنوانين
واختلافهما وهذه الصورة هي التي ينبغي تحقيق حالها فنقول انها على قسمين احدهما ان يرجع الشك الى
المقتضي والثاني ان يرجع الشك الى المانع اما الاول فكعدم ثبوت الحكم الثابت في حق المعصوم ص بالنسبة
الينا مثال ذلك انا اذا رأينا انه ص نظر الى امرأة فلم يكن لنا ان ننظر الى تلك المرأة بخصوصها لاحتمال
ان المقتضي لجواز نظره اليها هو كونها امرأة اخته او غيرها من محارمه ولم يكن نسبتها الى ساير الناس
نسبتها اليه فلا يجوز لهم ما جاز له ص من النظر اليها نعم ان علم كونها اخته مثلا ثبت مثله في حق غيره
فيجوز لكل من آحاد ساير الامة النظر الى اخته لا الى تلك المرأة الخاصة واما الثاني فكعدم ثبوت الحكم
الثابت له ص في حق غيره لاحتمال عدم المانع مثاله ما لو رأيناه ص قد صام [illegible] ولم نعلم انه
كان مجردا فاما بامر المريض لم يخرج من تحت [illegible] فندرك الصوم في [illegible] ولم نعلم ان ذلك
لمانع ام من خوف او تقية فمقتضى الاصل عدم المانع فيثبت ما فعله ص في حقنا ايضا ولكن هذا عدم المانع
مما قد استقر عليه بناء العقلاء واعتبارها مستندا الى ذلك لا الى الاخبار الناهية عن نقض اليقين
بالشك حتى يرد انها من الاصول المثبتة التي قد تحقق فيما سبق عدم الاعتبار بها
وحاصل القسمين ان العنوان قد يكون محققا لكن يقع الشك في مدخليته في الحكم كما لو صلى ركعتين
في مسجد الكوفة فان الكون في مسجد الكوفة عنوان لكن يشك في مدخليته في استحباب صلوة ركعتين
فيه وهذا مما يرجع الشك فيه الى المقتضي فلا يجري فيه الاصل بان يقال الاصل عدم مدخلية الكون في
المسجد في استحبابها شرعا وح فلا يتعدى الحكم الى غيره ممن لم يكن في المسجد فلا يثبت الاشتراك بل
يكون مختصا به ومن هذا القبيل المثال المذكور في النظر الى المرأة المخصوصة فان الاجتماع فيهما
بخصوصهما عنوان فاذا شككنا في مدخليتها بخصوصها في جواز نظره اليها لم يكن لنا نفي مدخليتها
بالاصل لرجوع الشك الى المقتضي ح فيختص جواز النظر اليها به ص ولم يكن لغيره مشاركته في ذلك
وقد يكون العنوان ومدخليته في الحكم محققا لكن يشك في وجود المانع كما لو علمنا ان العنوان المقتضي

لاربع ركعات الظهر مع لوع خمس عشرة سنة فاحرزناه في غيره ثم ايضا لكون راينا ه ع قد صلى بغير قنوت
فلم نعلم ان اتيانه بها بتلك الكيفية من جهة المانع من خوف او تقية حتى لا نثبت تلك الكيفية في حق غيره
مع المانع في حقه او من جهة اقتضاء المقتضي بحسب الاصل ح نقول الاصل عدم المانع فيثبت ان تلك الكيفية
انما هي من اقتضاء المقتضي بحسب الاصل وح فنشاركه جميع من عداه وان لم يتحقق مانع في جواز ترك
القنوت هذا ولا يتوهم انه يلزم من اعتبار الاتحاد في العنوان شرطا في المشاركة هدم اساس الشريعة
من جهة ان العنوانات مما يضيق من الاحاطة بها نطاق الحصر والاحصاء فمع احتمال المدخلية في شيء من
العنوانات في ثبوت الحكم او انتفائه لم يبق مجال للاشتراك راسا كما اورده بعض افاضل المعاصرين على المولى
المحقق البهبهاني في بحث خطابات المشافهة لانا نقول ان العنوانات على اقسام ثلثة احدها ما يعلم عدم
مدخليته في الحكم الشرعي كالطول والقصر والحضور والغيبة والسواد والبياض وامثال ذلك وثانيها
ما يعلم مدخليته ككونه هاشميا في جواز اخذ الخمس وادراك الامام في صلوة الجمعة وثالثها ما يشك
في مدخليته واكثر العنوانات من قبيل الاول وكثير منها من قبيل الثاني فعلم مدخليته اما بالاجماع او من
نص ودليل المستقل كالسفر للقصر من قوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يجب
من قبيل الثالث الا ما شذ وعلى تقدير الوقوف فيه والرجوع الى الاصول هنالك لا يوجب انهدام اساس الشرع
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في هذا المقام يتعلق بامور الاول اذا فعل المعصوم فعلا علمنا حكمه
واحرزنا العنوان المقتضي لذلك وكان مجال لتحقق الحكم بقاعدة الاشتراك بان لم نحقق كون ذلك الفعل
من خواصه فلا ريب في ثبوت ما نعلمه في حقنا ايضا اذ لا مجال للاحتمال سواء بعد هذه المقدمات
الاجماع على الاشتراك ثابت في هذه الصورة فما يحكى عن الكرخي من ابي حنيفة مما لا وجه له كما انه لا
وجه لما نسب الى من كلام المحقق في المعارج من حيث تعلق الحكم بالاشتراك مع عن الشيخ ره [illegible] سكتا عليه
المتفرع توقفه فيه كما ان ما ذهب اليه صاحب المناهج ره من التفصيل بين الاباحة وبين الوجوب والندب
بالاشتراك في الاولى دون الاخيرين مما لا يجتر اليه كون السر لما عرفت من ان المفروض تحقق قاعدة الاشتراك
وبعد تسليمها لا وجه لنفي جريانها في الوجوب والندب الا ان يوجه كلامه ره بانه قصد تحقيق الاشتراك
لا قصد بيان الحكم بعد تسليم قاعدة الاشتراك وكيف كان فالكلام في ثبوت حكم ما نعلمه على تقدير
تحقق المقدمات المذكورة انما الكلام في انه اذا فعل ص فعلا ما فهل يحكم باستحبابه في حقنا بعنوان
التاسي به ام لا والوجه الاول ويدل عليه مضافا الى ذلك الحسن العقلي اذ لا شك في انه بعد فرض كون الفاعل هو
حبيب الله عز وجل وكونه ممن يجب موالاته يحكم العقل بحسن التشبه به بقدر الامكان وما روي

من ان امير المؤمنين ع كان مواظبا على الاقتداء بافعال النبي ص باسرها وكل امر التزم المعصوم ع المواظبة
عليه فلا ريب في رجحانه ويمكن ان يتمسك لذلك بقوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة بناء على
ما ذكره المحقق من ان التاسي عبارة عما اجتمع فيه امور ثلثة مشابهة الفعل الثاني للاول في الصورة وموافقته
له في الوجه وكون الاتيان بالفعل لاجل انه فعله الفاعل الاول فالتمسك به مبني على تحقق المبني و
يمكن ان يقال ان مؤدى الاية المذكورة وغيرها من ادلة التاسي انما هو رجحان الفعل المشابه في الصورة
الموافق في الوجه وان لم يكن الاتيان به من الفاعل الثاني لاجل انه فعله الفاعل وكان الداعي
لفعل الثاني امرا آخر وح فلا تدل ادلة التاسي على ما نحن بصدده هذا الثاني اذا فعل فعلا في
غير مقام البيان للمجمل ولم يعلم وجهه ففيه اقوال احدها انه يثبت مثله في حقنا على وجه الوجوب ثانيها
انه يثبت في حقنا على وجه الندب ثالثها انه يثبت في حقنا على وجه الاباحة رابعها التوقف وقبل
الاخذ في مستند الاقوال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول الاحتمالات الجارية فيه ثلثة لانه اما ان يكون
محط انظارهم بيان الحكم الظاهري بمعنى انا حيث لم نعلم حال ذلك الفعل بالنسبة الى الواقع وقد
صدر من النبي ص او من احد المعصومين ع كان واجبا في حقنا او مندوبا او غير ذلك من الاقوال كما ينبئ
عن ذلك تمسك بعض القائلين بالوجوب بالاحتياط او يكون محط انظارهم بيان الحكم الواقعي و
ذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون غرضهم بيان حال التاسي مع قطع النظر عن نفس الفعل فيكون
مقصودهم بيان ان الفعل وان لم يعلم حاله في نفسه الا انه لما صدر من المعصوم ع فالتاسي فيه بعده يتصف
بالوجوب او غيره من مقتضى الاقوال المذكورة فيكون موضوع الوجوب او غيره هو نفس التاسي دون الفعل
هو متعلقه ثانيهما ان يكون غرضهم بيان حال الفعل في الواقع بالنسبة الينا بمعنى ان فعل المعصوم ع كاشف
عن ان ذلك الفعل بنفسه مع قطع النظر عن كون المعصوم ع قد فعله او لم يفعله واجب في حقنا او مندوب او غير ذلك
من مقتضى الاقوال اما الاحتمال الاول فيدل عليه بعض الادلة من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله تعالى فاتبعوه الى غير ذلك فانها باسرها تفيد ان فعل المعصوم هو بيان
الحكم الواقعي دون الظاهري المبني على الاحتياط واما الاحتمال الثاني فيدفعه بعد كون الاتيان بمثل ما
فعله النبي ص او غيره من المعصومين ع واجبا مع عدم العلم بوجه الذي اتى به واحتمال كونه مباحا في الواقع او
مندوبا وقد ذهب اليه جماعة من العلماء فبقي الظاهر هو كون النزاع في الحكم الواقعي لنفس الفعل واذ
قد عرفت ذلك فلنأخذ في ذكر مستند الاقوال فنقول احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال ان الضمير في المخالفة

عايدا الى النبي ولفظ الامر مشترك لفظا بين الفعل والقول لما تقرر في محله من انه اذا استعمل اللفظ
في معنيين ليس بينهما جامع والعلاقة فحكم بكونه مشتركا بينهما وهو مستثنى من تقديم المجاز والاشتراك
المعنوي على الاشتراك اللفظي واذا كان مشتركا بين الفعل والقول ولا قرينة تعين شيئا منهما كان
اللازم الحكم بكونهما معا مرادين حذرا من الترجيح بغير مرجح وح فيتوجه التحذير عن مخالفة فعله كما
يتوجه التحذير عن مخالفة قوله ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان الخطاب مجمل والتكليف بالمجمل يجب في
مورده الاحتياط فلا بد فيه من الالتزام بالاتيان بما فعله والجواب من وجوه احدها ان الاشتراك اللفظي اذا
اشتهر في شيء من معانيه كانت الشهرة قرينة معينة لذلك المعنى وان خالف فيه الفاضل المحقق والامر
فيما نحن فيه على هذا المنوال لان القول اشهر معنى لفظ الامر فلا تدل الاية على بيان حال الفعل وثانيا ان الاية
بعد تسليم دلالة لفظ الامر على الفعل ايضا وكونه مرادا منه انما تدل على حال معلوم الوجه بان يعلم انه
فعله بعنوان الوجوب دون ما غير معلوم الوجه كما هو مناط البحث ههنا فلا تفيد الاية حكمه وثالثها ان الضمير
المضاف اليه يحتمل عوده الى الله سبحانه وح فيكون الاية بمنأى عن الدلالة على حال فعل المعصوم فلا تفيد سوى
حال مخالفة قول الله تعالى اذ لا يتصور في شأنه تعالى الفعل ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بتقريب
ان المراد بالطاعة هو المتابعة وهي كما تحصل بالقول كذلك تحصل بالفعل وفيه ان معنى الطاعة هو
الامتثال والاتيان بما امر به بالقول فلا تفيد الاية حال الفعل سلمنا ان لفظ الطاعة مرادف
المتابعة فيشمل الفعل ايضا لكن انما يتم الحكم بالوجوب لو علم وجه الفعل بان علم انه اتى به بعنوان الوجوب
لا فيما لم يعلم وجهه كما هو المفروض ومنها قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه بتجريده وان كان يعم الفعل
والقول الا انه بقرينة مقابلته بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا يختص بالقول مضافا الى انه على تقدير
شموله للفعل ايضا انما يتم فيما علم وجهه دون غيره ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بتقريب انه تعالى انما زوجه بها ليكون
حكم امته مساويا لحكمه في انتفاء الحرج عن تزوجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب
ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا يجب ان يكون مثله واجبا علينا وثانيا انها بعد الاغماض عن الاول
لا تفي باثبات الوجوب فيما نحن بصدده من حكم غير معلوم الوجه لكون موردها من قبيل معلوم الوجه للعلم بان
تزوجها انما كان مباحا ومنها اجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة
انها سئلت عن قبلة الصائم فقالت لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله
لما كان ذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل بالتقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا

ورسول الله

ورسول الله صلى الله عليه وآله واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع نعله فخلعوا نعالهم
وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يقبلك
لما قبلتك والجواب عنه ان اجماع الصحابة على ذلك غير معلوم سلمنا لكن انما كان التزامهم بالمتابعة
فيما علم وجهه فلا يعطي حكم ما لم يعلم وجهه كما هو المتنازع سلمنا انهم كانوا يتابعونه فيما لم يعلم وجهه ايضا
لكن لم يعلم ان متابعتهم انما كانت باعتقاد وجوبها اذ لعلها كانت على وجه الندب ومنها ادلة الاحتياط
بتقريب انه ما فعله ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج لانتفاء
المرجوح في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج وفيه اولا ان التمسك
بادلة الاحتياط مما لا وجه له في المقام لخروجه عن محل النزاع لما عرفت من ان النزاع ههنا انما هو في
الحكم الواقعي للفعل دون الظاهري الاحتياطي وثانيا ان تلك الادلة مع الاغماض عن الايراد الاول
لا تفي باثبات الاحتياط في مثل المفروض من صدور فعل غير معلوم الوجه عنه عند احد من الاصوليين
لعدم تحقق التكليف وثبوت الاشتغال الا انه لو ثبت في المقام انه صدر عنه فعل يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل
ان يكون مباحا ومثل ذلك لا يوجب ثبوت التكليف المستلزم للاحتياط وثالثا ان الاحتياط انما يتحقق
اذا لم يقم هناك احتمال الحرمة واما مع قيامها فلا مجال له كما فيما نحن فيه وذلك لاحتمال كونه مما فعله حراما
علينا كما في مجاوزة الاربع وكونه مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط
انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك ومنها ان متابعة النبي صلى الله عليه وآله تعظيم له وتعظيمه
واجب فيجب متابعته ولا يخفى ضعفه لوضوح عدم وجوب تعظيمه بجميع انحائه حتى يتم كلية الكبرى الا ترى
ان القيام لذكر اسمه صلى الله عليه وآله تعظيم له وليس بواجب قطعا وان الصلوة عليه اذا ذكر اسمه تعظيم له مع
ان جماعة من الفقهاء لا يرون وجوبها وانما قالوا باستحبابها ومنها ان متابعته في فعله لو لم تجب لجاز
ان تنفر عنه الطبع وفيه منع الملازمة لان الاجتناب عليه لا يختص بالاتيان بما فعله مع عدم العلم
بوجهه لتحققه بالامتثال لاوامره ونواهيه والتعظيم والمتابعة له في افعاله التي علم وجهها بالوجوب
او الندب وفيه انه لا فارق بين فعله وقوله فكما يجب الانقياد لقوله فكذلك لفعله وفيه انا نسلم وجوب
المتابعة على الفعل على حد وجوب الامتثال لقوله لكن ذلك لا يفيد لانه لا يجب الامتثال بالنهي الا
عند افادته للوجوب فكذلك الفعل لا يجب المتابعة عليه الا اذا علم وجهه بالوجوب واما اذا لم يعلم وجهه
كما هو المفروض فلا نسلم وجوب المتابعة فيه فما ذكروه من وجوه الاستدلال واضح الفساد نعم هناك
دليلان اخران وقع التمسك بهما من القائلين بالوجوب فلنلحظهما ونرد ما عن جهابذهم في بادي الرأي

احدهما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وجه الاستدلال انه تعالى علق المتابعة بالمحبة لله وهي
واجبة فتجب المتابعة لان المعلق على الواجب واجب والجواب عنه بوجوه احدها ان الدليل اخص من المدعى
لان تعليق المتابعة على محبة الله تعالى يعطي وجوب المتابعة على اهل المحبة وهم المؤمنون دون غيرهم الا ان يدعى
ان مدعى القائل بالوجوب هو عموم وجوب المتابعة بالنسبة الى كل من دار عليه دائرة البلوغ والعقل من
مؤمن او كافر وفيه انه انما يتم لو كان الشرط لمحض التعليق وليس كذلك بل المراد توجيه الامر الى جميع المكلفين
والاتيان بالشرط انما هو للتهييج نظرا الى ان محبة الله تعالى لا محيص عن الالتزام بها وان من شانها ان يتصف
بها كل مكلف فهو كقول السلطان لاعوانه من احبني فليكرم فلانا يريد بذلك امرهم باكرامه على وجه العموم
وانما عبر بالجملة الشرطية لافادة ان محبة السلطان كما لا ينبغي ان يتخلف عنها كذلك الاكرام
فتدل الاية على عموم الامر بالنسبة الى عامة المكلفين ثانيها ان المتابعة لا تصدق الا بالاتيان بالفعل لاجل انه
فعله فلا تفيد وجوب الاتيان بمثل ما فعله وانت خبير بان ذلك انما نشأ من الغفلة وعدم الفرق بين
الاطاعة والمتابعة فان الاولى هي المختصة بالقول واما الثانية فانها ان لم تكن ظاهرة في الفعل
فلا اقل من صلاحيتها لكل من الامرين ثالثها ان المتابعة ترادف التاسي فهي عبارة عن الاتيان بمثل فعل
الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله وح فلا يدل حكم الاية في غير معلوم الوجه وفيه انا نمنع من ذلك فان
المتابعة ليست الا عبارة عن الاتيان بما يشابه فعل الغير في الصورة فالصواب في الجواب انا لو ابقينا الاية
على ظاهرها لم يتم حكمها في اكثر موارده لان من افعاله ما هو واجب ومنها ما هو مندوب ومنها ما هو مباح
ووجوب المتابعة انما هو في الاول خاصة دون الاخيرين مع كونهما اكثر افرادا من الاول فيدور الامر بين
تخصيص الاكثر وبين حمل الامر على مطلق الرجحان ولا ريب في رجحان الثاني وح فيسقط الاستدلال
وثانيهما قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان قوله تعالى
لمن كان بدل من قوله تعالى لكم فيصير مآل تقدير نظم الاية الى ان من كان يرجو الله واليوم الاخر فله في رسول
الله اسوة حسنة ويلزمه بقاعدة عكس النقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر
وهذا تهديد ووعيد على ترك التاسي فيكون دليلا على الوجوب ورد بانه اجاب عنه بان لفظ اسوة نكرة
في سياق الاثبات فلا تعم بل هي مطلق يحصل الامتثال به بفرد ويكفي في تحقق الامتثال بالامر في
هذا المقام التاسي به في الواجبات الغير المختصة به ص فيكون الواجب هو التاسي به فيها وان لم يشاركها
غيرها في ايجاب التاسي به وفيه ان المقام دليل على ارادة العموم بحكم العرف والعادة ويحكى عن المحقق
والعلامة وبعض من تاخر عنهما ان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله فان كان

واجبا اتينا به باعتقاد وجوبه وان كان مندوبا نتعبد به باعتقاد ندبه وان كان مباحا نعتقد اباحته
مباحا فلا يدل على وجوب الفعل في حقنا لاسيما في غير معلوم الوجه كما هو مفروض البحث وفيه على المنع من كون التاسي
عبارة عما ذكر فليس التاسي الا كالمتابعة فيتحقق معنا بالاتيان بمثل الفعل وان لم يكن على الوجه الذي فعله
ولم يكن الداعي الى الاتيان صدور الفعل منه فالوجه في الجواب انه لا بد من صرف الاية عن ظاهرها لانه
لا يتم مؤداها في المباحات الصادرة عنه وكذلك المندوبات وشمولها الواجبات التي هي من خواصه ع لعدم
وجوب الاتيان بمثلها علينا بالاجماع والضرورة وتخصيصها مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر فلا بد
من الالتزام بشيء من وجوه احدها ان يقال ان المراد بالطلب المستفاد من الجملة الخبرية انما هو
مطلق الطلب الراجح فيندرج تحت اطلاقه الواجب والمندوب باعتبار رجحانهما الاصلي المعتبر فيهما و
كذلك باعتبار رجحانهما العرضي لو فعلهما احد لكون النبي ص قد فعلهما وشمولها المباح باعتبار رجحانه
العرضي لو اتى به من اجل صدوره عن النبي ص واما باعتبار الذاتي فلا مجال لدخوله في مؤدى الاية لقيام
الاجماع على ان ما صدر عنه من المباح لا يصير بذاته راجحا في حقنا مع قطع النظر عن الاتيان به بقصد انه
صدر عنه ص فيلتزم بتقييدها بهذا المقدار بحكم الاجماع وعلى هذا فلا تصير دليلا على ما رامه ثانيها
ان يقال ان المراد بالطلب هو خصوص الاستحباب بان يكون مؤدى الاية استحباب الفعل بنفسه بالنسبة الينا
وح فلا يبقى تحت مؤداها سوى ما فعله بعنوان الندب فيكون الامر بالتاسي به في ذلك وبهذا
الاعتبار تمسك بعضهم بالاية المذكورة لاثبات قاعدة المشاركة ويخرج عن مؤداها الواجب والمباح
الصادران عنه ص فلا يكونان مندوبين الا اذا فرض انه اتى بهما احد بعنوان كونهما قد صدرا عنه
فيكونان مندوبين بهذا الاعتبار ثالثها ان يقال ان المراد بالطلب هو الاستحباب لكن يكون المقصود بالامر
استحباب نفس التاسي والمتابعة مع قطع النظر عن الفعل نفسه فيكون المراد بلفظ الاسوة الاتيان بفعل
الغير لانه فعله مع قطع النظر عن الموافقة في الوجه وتكون الاية على هذا الوجه دليلا على ما ذكرناه
في الامر الاول من ان الاتيان بما فعله النبي ص لانه فعله يكون مندوبا وهذا الاحتمال يجري في قوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الاية واقرب الوجوه اوسطها هذا وربما يستدل للقول بالوجوب بما
رواه في الفقيه عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله ع قال اوصى رسول الله ص الى علي ع واوصى علي ع
الى الحسن والحسين عليهما السلام جميعا فكان الحسن ع امامه فدخل رجل يوم عرفة على الحسن ع
وهو يتغدى والحسين ع صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن ع فدخل على الحسين ع وهو يتغدى وعلي بن
الحسين ع صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت

نفطر فقال ان الحرج كان اماما فطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتاسى به الناس فلما ان قبض كنا نا الامام
فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي ووجه الاستدلال انه عزّ تركهما عن الصيام في حال امامتهما
يعلمان الناس كانوا ملتزمين على وجه الوجوب او الاستحباب بفعل المعصوم ولو قرره حيث لم يمنعهم و
راعى حالهم في ترك الصيام وجرى على طريقتهم في ذلك ويدفعه ان ظاهر انه حال كحال قوله كيلا يكون
على المؤمنين حرج فان المقصود من ذلك رفع الحرج بان يكون قد ترك الصيام من جهة انه ربما اشتبه على
الناس امر الصوم في ذلك اليوم فزعموا انه واجب سيما مع الاحظر او انه لو اتخذوه من اجل ذلك فيما
بينهم من الدين والاظهر ان يقال انه لما كان الدعاء يوم عرفة افضل من الصيام ولذلك حكموا بكراهته
في حق من يضعفه عن الدعاء فلو كان قد صام في ذلك اليوم والحال ان صيام ذلك اليوم كان معلوم الرجحان
لديهم معروفا عندهم بالاستحباب زعموا من اجل صيامه انه افضل من الدعاء فصار ذلك سنة بينهم فعلا
على الدعاء حيث اوجب الصوم الضعف عنه فترك صيام ذلك اليوم لئلا يصير سنة بينهم مقدمة على
الدعاء ولكن الانصاف انه يستفاد منه ان التاسي بالمعصوم كان راجحا عند اصحابهم وبعد عدم تحقق كونه على
وجه الوجوب يبقى الندب لا محالة هذا والحق عندنا هو القول بالندب ودليلنا على ذلك هي الادلة المذكورة
للقول بالوجوب بعد المنع عن دلالتها عليه فيكون المراد بها هو الندب ويكون ثبوته على وجه الاجتهاد
او يكون المراد بها هو مطلق الرجحان ويكون تعين الندب بضميمة الاصل النافي للقدر الزائد الثابت
في ضمن الوجوب ويكون ثبوت الندب من دليل الفقاهة وهو الاصل وذكر العضدي للقائلين بالندب
وجها من الاستدلال وهو انهم قالوا ان الفعل اما للوجوب او الندب او الاباحة لانتفاء المعصية و
الوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق والفرض ان لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد
فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في معرض المدح ولا مدح على
المباح فتعين الندب وهو المطلوب ولا يخفى ضعفه لان الندب والاباحة ايضا يستلزمان التبليغ فان وجوب
التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب والاباحة فدليله يعود عليه احتج القائلون
بالاباحة بانها متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب يثبتان لعدم الدليل والوقوف عند ما هو
المتحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب وببعض ما عرفت من الادلة احتج القائل بالتوقف بتعارض
الادلة فلا بد من التوقف والفرق بينه وبين القول بالاباحة هو انه بناء عليه يرجع كل من ارباب القول
بالاحتياط وارباب القول بالبراءة الى العمل بخلاف القول بالاباحة فهي المتعينة في المقام وتعلم ان
المتوقف انما يتوقف عن الحكم الواقعي لكونه لا يدري ما هو فلا ينافي الالزام بالاستحباب اذا اتى بالفعل

لكونه

لكونه قد صدر من المعصوم وكذلك لا يأبى من الاتيان به على وجه الاحتياط بقصد الندب لكونه حسنا تنبيهات
الاول ان الحكم بالوجوب او الندب على القول بهما انما هو فيما لو كان الفعل الصادر عن المعصوم من غير افعال
الطبايع كالاكل والشرب ونحوهما مما هي خارجة عن العنوان لا يحكم عليها الا بما يحكم على غيرها وذلك واضح
لا كلام فيه انما الكلام في انه اذا صدر عن المعصوم ما يحتمل كونه من افعال الطبايع وكونه من الامور الشرعية
كدخول النبي في مكة من الثنية العليا وخروجه من الثنية السفلى وامثال ذلك فيحتمل كونه للاتفاق و
كونه للاستحباب فهل يحكم بكون المشكوك فيه من الامور الشرعية او يحكم بكونه من الامور الطبيعية التي تصدر من
ابناء النوع الانساني الوجه هو الاول لعموم قوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة فيتمسك بعمومه على
والشاك في تطرق التخصيص ليس عن كون ذلك من الشرعيات كما انا نستكشف لو تردد العبد بين امية هاشمية
عن كونه من علم التخويف ونحوه فانه من بني امية ليس منهم وهذا المقال مما ارتضاه الفاضل القمي رحمه الله
واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع فنحمله على ايهما او جهتهما نظرا الى اصالة عدم التشريع و
الى انه بعث لبيان الشرعيات ثم حكى عن الشهيد في القواعد انه قال وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة
الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه من فعله لما بعد ان بدّن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها
دخوله في مكة من ثنية كداء وخروجه من ثنية كدى فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة وتظهر الفائدة في استحبابه
لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر من الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه
بآخر والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى الثاني انه لو علم من المعصوم فعل بعد ان لم نقل بالوجوب في اصل
الفعل هل يدل على وجوبه ام لا الذي اختاره المحقق في المعتبر هو الاول ولكن التحقيق يقتضي الثاني اذ لا ينافي
منها سوى الرجحان وهو اعم من الوجوب والعام لا يدل على الخاص الثالث لا يلزم في تحقق التاسي لو قلنا بوجوبه
المطابقة الحقيقية بين فعلي التابع والمتبوع في الطول والقصر وغيرهما بل يكفي المشابهة عرفا الامر الثالث
اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فلا اشكال في انه يتبع في الوجه المحصل الوجه من الخطاب بالمجمل وكون الفعل معنى ذلك
المجمل المأمور به لان المفروض انه بيان والبيان عين المبين وقد عرفت في باب المجمل والمبين ما يحصل به كون
الفعل بيانا وهذا القدر مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في انه اذا اتى بفعل مركب يشتمل على اجزاء
بيانا للمجمل على وجه كما اذا اتى بما يبين قوله تعالى اقيموا الصلوة فهل يحكم بكون جميع اجزاء المركب واجبة ام لا
ان مفروض المقام يتصور على وجوه لانه اما ان يعلم قطعا مدخلية الجزء كالركوع والسجود في الصلوة او يعلم عدم
مدخليته لكونه في سجل النبي او يحصل الاطمينان بالمدخلية او بعدمها او يظن بشيء منهما ظنا
غير بالغ رتبة الاطمينان او يشك في المدخلية وعدمها ومنشأ الشك يكون تارة هو احتمال الاستحباب

يدور الامر بين الوجوب والندب كما في السورة اذا شك في وجوبها واستحبابها واخرى احتمال الاباحة بان يتردد
امره بين كونه من افعال الواجبة وكونه من الافعال الطبيعية كالجلوس عقيب السجدة الثانية من الركعة الاولى او
الثالثة اما العلم بقسميه فلا اشكال في لزوم اتباعه وكذلك الاطمينان بالمدخلية لما اشرنا اليه من كون بناء
العقلاء مستقرا على اعتباره بل كونه هو المدار بحسب الاغلب ولان المفروض انكون الفعل بيانا قد تحقق
احرازه وهو يقتضي كون الجميع مما له مدخل في البيان ومثل الاطمينان الظن بالمدخلية لبناء العقلاء على
الاعتداد بالاطمينان وان كان مقتضى كونه بيانا خلافه في المقام واما الظن الغير البالغ حد الاطمينان
فهو في حكم الشك فلنتكلم عليه حتى يعلم من ذلك حال ما في حكمه فنقول قال الفاضل القمي واما ما يشك في
دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل
وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله
لان الغسل العرفي للاعضاء يحصل مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما
يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال الفعل على
واجب ومندوب وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كجلسة الاستراحة في الصلوة فعلى الاشكال
المتقدم في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب بالتمام عدمهما ام لا وقد بينا
ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فعلى هذا المذكورات في
الماهية موقوف ثبوتها من دليل خارجي انتهى كلامه رفع مقامه ونحن نقول ان هنا مقامين احدهما يتعلق
بالمخاطبين المشافهين بان يفهم الخطاب بالمجمل ويبينه النبي لهم بفعله وثانيهما يتعلق بالمعدومين الغائبين
عن مجلس التخاطب والمبحوث عنه في هذه المسئلة انما هو الاول والحكم فيه عدم جريان الاصل في نفي ما شك
في كونه جزءا والتمسك فيه بحيث في الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم من التمسك باطلاق اللفظ ونفي ما
شك فيه من الاجزاء والشرائط وذلك لان المفروض ان ايقاع الفعل انما هو للبيان فما علم عدم مدخليته فلا
اشكال فيه وما شك في مدخليته لابد من الحكم بكونه جزءا لان كونه بيانا دليل على ذلك ما لم يكن اللازم للمعصوم
ان يبين عدم مدخليته لان ايقاع ما ليس بيانا في معرض البيان اغراء بالجهل واما المقام الثاني فلا اشكال في
جريان الاصل فيه وذلك بان يبلغهم الخطاب الصادر في حق المشافهين ويحكى لهم صورة الفعل الذي اوقعه
النبي بيانا له فيفعل لهم اركان الصلوة وقراءة الحمد وسورة الى آخر الافعال الجارية فيها فاذا شك في جزئية شيء
منها كان للاصل هناك مجرى على مذهب من يجري البرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط نظرا الى ان
المعدومين لم يكونوا مقصودين بالافهام وانما كان المقصود به هم المشافهين ولعله كان هناك قرينة دالة على

عدم جزئية ما شككنا في جزئيته وعلى هذا فان اراد الفاضل المذكور اجراء الاصل في المقام الاول فلا وجه له اذ لا مجال
لجريانه فيه وان اراد اجراء الاصل في المقام الثاني فلا مانع منه جوابا انه فيه لكنه يتجه عليه ان ذلك خروج
عن مناط البحث الامر الرابع انه بعد البناء على كون الفعل الواقع في مقام البيان مجملا لا ينافي منه الدلالة
على كون ما شك فيه جزءا اما مطلقا حتى بالنسبة الى المشافهين او بالنسبة الى خصوص المعدومين فهذا انه
بالقول فهل يجعله مقيدا الجزئية المشكوك ام لا امثال ذلك انه صلى الله عليه قال صلوا كما رأيتموني اصلي وقول الصادق
لحماد بعدما بين الصلوة لتعليمه هكذا صل يا حماد وقول ابي جعفر عقيب الوضوء البياني هذا وضوء لا يقبل
الله الصلوة الا به وقوله في الحج خذوا مناسككم عني فنقول يجري هنا جميع الوجوه الجارية في الامر السابق
ولا اشكال في الاعتبار بالعلم سواء تعلق بالمدخلية ام بعدمها ومثله الاطمينان بقسميه انما الكلام في
صورة الشك والظن الذي هو في حكمه فنقول حينئذ ان الانصاف القول على الوجه المذكور بوجوب الاحتياط بمعنى
ان ما كان يجري عليه القائل بوضع اسامي العبادات للاعم من البناء على كونها مبينة فكان ياخذ باطلاق
اللفظ وينفي المشكوك بالاصل لا يمكنه الجريان عليه مع الاقتران بمثل ما ذكرنا القول فلا بد من الاتيان
بما شك فيه وما يرد على التمسك بالحديث الاول لاثبات الحكم بالاجمال بوجوه احدها انه ضعيف
السند لانه نبوي عامي لكنه مدفوع بانه مما تلقاه الاصحاب بالقبول وثانيها انه ضعيف الدلالة لاحتمال ان لا تكون
كلمة صلوا البتة امرا وانما هي بفتح اللام على صيغة الماضي بان يكون اخبارا عن الملكين بانهم صلوا
على هيئة صلوة النبي ولكن لا يخفى بعد الاحتمال ثالثها انه لا يمكن حمل الامر على ارادة الوجوب حيث ان اشتمال
صلوة النبي التي فعلها على الواجبات والمندوبات ومن البين محال الوجوب الاتيان بمثل ما فعله فلا بد من حمل
الامر على ارادة مطلق الرجحان فلا يوجب الاجمال فان قلت ان قوله صلوا كما رأيتموني اصلي محتمل
لدوران الامر بين المجاز والتقييد لاحتمال حمل الامر على مطلق الرجحان وابقاء الكلام على اطلاقه واحتمال
كون المراد بالامر هو معناه الحقيقي الذي هو الوجوب وتقييد الكلام بكون متعلق الامر هو الاجزاء
الواجبة ولا ريب ان التقييد اولى من المجاز عند دوران الامر بينهما قلنا بان الحديث عام من حيث عموم
وجه التشبيه فليلتزم فيه التخصيص فيكون قد خرج ما خرج وبقي ما عداه تحت العموم فيكون الجميع من الاجزاء
الا ما علم انه غير داخل قلت اولا ان تقديم التقييد على المجاز مستفاد من تفاهم العرف وتقديمه مع مثل المجاز
المذكور الذي هو كون المراد بالامر هو الرجحان عند اهل العرف ممنوع بل الامر بالعكس لكون استعمال
الامر فيه معروفا لديهم دائرا في لسانهم وثانيا ان الامر في المقام دائر بين مجاز و
تقييدين احدهما تقييد كون الصلوة التي اتى بها النبي واجبة لان الحديث بالنسبة اليها مطلق

التقييد

وثانيهما كون الواجب ابتداء منهما هي الاجزاء الواجبة فحسب انا سلمنا ان التقييد مقدم على المجاز مطلقا لكن تقدم
عليه عند دوران الامر بينها وبينه ممنوع وثالثها انا لنا ابناء على عموم التشبيه والتخصيص بما علم عدم مدخليته
يستلزم تخصيص الاكثر على وجه مستكره ضرورة اشتمالها على خصوصيات كثيرة من الزمان والمكان واللباس
ومن حضر عنده وغير ذلك ولا ريب ان البناء على العموم والتخصيص يستلزم التخصيص بالاكثر على وجه قبيح فان
قلت لا يجعل قوله كما اتيتوا اصلى اشارة الى ما علم من مدخليته وما شك في مدخليته فيكون ما علم عدم مدخليته
لكون قائم الحمل في مقدار خاص من الزمان وامثال ذلك خارجا عن المحكوم عليه بالوجوب خروجا بحسب الموضوع
لكون الموضوع المحكوم عليه عبارة عما علم من مدخليته وما شك في مدخليته كما عرفت قلت انا نمنع ذلك لا بد ان
يجعل موضوعا للحكم الشرعي لاختلاف العلم بالمدخلية والشك فيها باختلاف الاشخاص فقد يكون شيء معلوما كونه جزءا عند
شخص مشكوكا لدخوله عند آخر وكذلك المعلوم عدم مدخليته عند شخص قد يكون مشكوكا عند آخر فكيف
يجعل مثل ذلك موضوعا للحكم الشرعي فتحصل ان الاحتمال الاقرب على تقدير حمل الامر على الوجوب ان يكون الخبر
اشارة الى امور خاصة معلومة عند الشارع بل ربما كانت معلومة عند السائل ايضا لاحتمال انه ذكر كل هناك
قرينة تدلهم على الواجب منها وغيره لكنها غير معلومة عندنا فيكون الخبر مجملا غير صالح لسلب البيان من اطلاقات
الصلوة على القول بوضعها للاعم بل للتمسك بها لرفع الاجمال عن الخبر المذكور بحال ينبغي ما شك في مدخليته
باطلاق اللفظ فينفي ما علم مدخليته فتحصل ان الاحتمال الاقرب في الخبر المذكور بعد حمل الامر على الوجوب بلحاظ احدها
ارادة العموم مع اخراج ما خرج والحكم ببقاء الباقي وقد عرفت انه يستلزم تخصيص الاكثر وثانيها الاشارة الى
اجزاء معلومة ومشكوكة وقد عرفت انه لا يصلح موضوعا للحكم الشرعي وثالثها ارادة اجزاء معلومة عند الشارع غير
معلومة عندنا فيكون هذا الخبر مجملا فلا يضر في بيان الاطلاقات على القول بالاعم ضرورة ان المجمل لا يجعل
المبين مجملا بل بعكس الامر فيجعل هذا الخبر مبينا باطلاقات الصلوة فيؤخذ بها وينفي المشكوك بها ويكشف
بذلك عن المراد بالخبر المذكور فتبين من جميع ذلك انه لابد من ان يكون المراد به هو الوجوب لكن يصير
الخبر مجملا هذا هو الكلام في دفع التمسك بالحديث الاول ومثله الكلام على الحديث الثاني من قوله
صل بالحمد لانه ان اريد به العموم مع كون الامر للوجوب يستلزم تخصيص الاكثر فلابد وان يراد بالامر
الرجحان مع كون المراد هو العموم او يراد به الوجوب ويكون الحديث اشارة الى الافعال الخاصة المعلومة
عند الامام ع وربما علمها حماد بقرينة حال فيكون مجملا عند غيره ولا يمنع من التمسك باطلاقات الصلوة
وعلى هذا القياس يعلم حال الخبر الثالث وهو قول امير المؤمنين ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
فنقول اولا لا يتوجه اليه الطعن في سنده لكونه مرسلا وان ذكره الصدوق ره في الفقيه مع انه التزم ان لا يورد

فيه الا ما كان حجة بينه وبين ربه لكن قال العلامة المجلسي ره انه قد عدل عن ذلك في اثناء الكتاب لايراده جملة
من الاخبار الضعيفة ولو سلمنا انه ما قال ره من حجيت العدول لم يقع قلنا ان تمييز الاخبار انا شيء من اجتهاده
ولا يكون حجة الا في حقه ولا يلزمنا اتباعه اياه مع وجدان ان الخبر مما يلوح عليه مخائل الضعف
وثانيا انه لو حمل على ارادة جميع الخصوصيات لزم تخصيص الاكثر فيكون اشارة الى افعال خاصة ويكون
مجملا كالحديثين ايجاب الاجمال في الاطلاقات على القول بالاعم وثالثا ان جملة لا يقبل الله الصلوة الا
به صفة لقوله وضوء والضمير المجرور عائد الى المبتدأ وليست خبرا بعد خبر للمبتدأ والحمل الواقع في الكلام من قبيل
الحمل المتعارف فيصير المعنى هذا فرد من نوع الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يعطي الحديث
اختصاص الوضوء المأمور به بخصوص ما اتى من الخصوصيات الامر الخامس انك قد عرفت ان الفعل الصادر
من المعصوم ع على قسمين غير معلوم الوجه ومعلومه وح نقول ان القسم الاول مما لا ريب ولا اشكال في
وجوب ادلة التأسي فيه بالنسبة الى النبي ص على حسب الاقوال التي تقدم ذكرها من القول بالوجوب والندب
والاباحة والتوقف وهل يختص مؤداها به ص ام يجري في حق غيره من الائمة ع قال بعض من تاخر ان الذي
يعطيه الايات ليس الا متابعته ص ولكن بعد ثبوته بالنسبة اليه ثبت بالنسبة الى امير المؤمنين ع بعموم منزلته
في قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى بتقريب ان ما ثبت لموسى ع في مقام الهداية وامر الارشاد
التبليغ ثبت لهرون لان موسى ع سأل ربه ان يشركه هرون في امره الذي هو الارشاد والتبليغ وبجعله
خليفته في قومه فلو ثبت وجوب المتابعة في غير معلوم الوجه في موسى لثبت في هرون لمشاركتهما في جميع
ما يتعلق بامر الهداية ولا حاجة الى تحقيق ثبوته فيه لان كلية مشاركتهما يكفي في اثبات ما ثبت لنبينا ص في
حق امير المؤمنين ع بعموم المنزلة ويثبت في حق غيره من الائمة ع بعدم القول بالفصل مضافا الى ما نقلنا
من حديث الغدير في صوم عرفة فانه يعطي ان التأسي ثابت في حق الامام وما في الزيارة الجامعة المعروفة
وجعلني ممن يقتص اثاركم فانه يعطي حسن المتابعة بالنسبة الى جميع الائمة ع فالحاصل ان التأسي بالائمة ع
ثابت على حسب الاقوال في التأسي بالنبي ص من القول بالوجوب او الندب او غيرهما اقول لا يخفى
ما فيه اما اولا فلان من جملة الايات التي تمسكوا بها قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
ومن الواضح ان اولي الامر عبارة عند الخاصة عن الائمة ع وثانيا ان ما ذكره انه الوجوب غير مخصوص في
الايات بغير الائمة تلك الاولى وثانيا ان التشريك لا عموم فيه لان موسى ع انما سأل ذلك في دعوة فرعون
والاضافة للعهد ورابعا انه لو سلم انه في مطلق التبليغ لكن لا نسلم وما قيل من ان المصدر المضاف يفيد العموم
ممنوع لو سلمنا ان الامر هنا بمعنى الشغل والفعل ولا يمكن ان يكون بمعنى الشأن وخامسا انه وعدم

القول بالفصل بين الائمة عليهم السلام وبين النبي صلى الله عليه وآله ثابت عند العامة والخاصة الى اثبات الحكم وابن الجوشش ودعوى عدم
القول بالفصل بينه وبين غيره من الائمة عليهم السلام وقد كان التمسك به ابتداء اوضح من تجشم هذه التكلفات واما القسم
فلا اشكال في ثبوت التاسي فيه في حق جميع المعصومين بان يوقع هذا الفعل على الوجه الذي علم اتيان
المعصوم به على ذلك الوجه ثم ان هذا الكلام انما هو بالنسبة الى الائمة عليهم السلام واما بالنسبة الى فاطمة سلام الله عليها
فهل يثبت التاسي بها في غير معلوم الوجه على حسب الاقوال المتقدمة لم نر من تعرض لذلك من العلماء لكن قال
بعض من تاخر ان الوجه هو الثاني لعدم دليل على ذلك لان التاسي لعله انما هو من لوازم العصمة وآثارها
بل الظاهر انه من آثار الامامة كما دل عليه حديث الغدير وعموم من فرد من ذلك يظهر عدم ثبوت التاسي
بالنسبة الى الامام قبل زمن امامته كما ذكره. ذلك الحديث نعم لو علم وجه الفعل لهما عليهما سلام الله عليهما او
الامام قبل زمن امامته فلا ريب في ثبوت التاسي فيه على ذلك الوجه او قلنا على القول بالاباحة كما اخترناه
لا اشكال في ثبوت الاباحة بدليل عصمتهما ولا اقل من ثبوت الرجحان بعنوان التاسي المحبوب عقلا بل
على القول بالندب كما هو مختار ذلك البعض لان استناده الى ادلة الوجوب بعد سقوطها عما عدى
الدلالة على رجحان الوجوب معلوم ان منها ما يجري فيهما من شأنه متابعتهما تعظيم وتعظيم المعصوم
واجب واما حديث عموم من فرد فليس معناه ان تاسي الامام ثابت من الشرع بل معناه ان التاسي مقتضى
فطرتهم وجبلتهم يتاسون بالامام لكونه رئيسا ولهذا قيل ان الناس على دين ملوكهم فلا يصير دليلا على
الفرق بين حال الامامة وغيرها ثم انه ذكر ذلك البعض انه يمكن التعدي الى مثل سلمان وابي ذر في معلوم
فضائل مخصوصة ومقامات ولحوقهما اقصى مرتبة الايمان او قول لا اسلم ذلك في غير المعصوم الا ان يحصل القطع بان
الوجه الذي اوقع الفعل عليه حكم الله تعالى اذ قد يشتبه عليه الامر ولا اقل من الاطمينان نعم لو قلنا بان سلمان
معصوم لكونه من اوصياء عيسى عليه السلام كان الحكم فيه محجما وبقي الكلام في المعصوم واشالها الامر السادس ان
تصرف المعصوم قد يكون بالامامة والرياسة العامة كالجهاد والتصرف في بيت المال والاراضي الخراجية
من الامور المنوطة بنظره عليه السلام التي يتصرف فيها على حسب ما يراه من المصالح المختلفة باختلاف نظره
ورايه وقد يكون بالفتوى والتبليغ وقد يكون بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين على الوجه المعروف في
الشرع بالمخصوص من البينة واليمين والاقرار وعلمه بالحق وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ
ونحوها قد يكون بعنوان معلوم متميز من بين العنوانات المذكورة التي هي الامامة والقضاء والفتوى
فلحقه حكم العنوان الذي اندرج تحته وقد يكون بما يتردد امره بين اثنين منها او بين ذلك ما يتردد امره بين التصرف
بالامامة والفتوى وقد ذكر ذلك امرين احدهما قوله من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول لا يجوز الاحياء

الا باذن الامام كما هو قول الاكثر بل حكى الفاضل التمرتاشي دعوى الاجماع عليه عن بعض الاصحاب وعلى الثاني يجوز
كما ذهب اليه بعض اصحابنا على ما نقله الفاضل المذكور في الحاشية عن نقل التهذيب في القواعد وهذا الخلاف
انما هو في حال حضور الامام واما في حال الغيبة فلا خلاف لهم في جواز الاحياء لجميع المسلمين وتملكهم للارض
المحياة بل جوزوا ذلك في حال الغيبة للكفار ايضا وان كان فيه خلاف في جواز احياء الكفار لبعض من ذهب
خلافه الى الضعف هذا واياك ان تتوهم انه لا فرق في الحديث المذكور بين كونه تصرفا من جهة الامامة
مقصورا على جهة الافتاء في عدم الحاجة الى الاذن على كل من التقديرين اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلان نفس الخطاب المشتمل على وجه العموم متولد من احيى ارضا ميتة فهي له يكون اذنا عاما فلا يحتاج
بعده الى اذن آخر ليكون ثمرة بين التقديرين المذكورين وذلك لانه على تقدير كون المراد من الحديث هو
الاذن مع كونه مبنيا على التصرف بالامامة لا يعلم ان المراد بالموضوع المعين من هو المحيي حال من الحاضرين
في حال صدور الخطاب او اهل بلده من الموجودين في ذلك الزمان وغيرهم فلا يثبت عموم الاذن خلافا ما لو
كان مسوقا مساق الافتاء وورده في مقام الافتاء يكون دليلا على ان المراد بالموضوع عام لكل الناس
ويظهر اثر الفرق بين التقديرين ايضا في انه ان كان الحديث مسوقا للاذن بالنسبة لجميع اهل ذلك الزمان
فلم يباشر الاحياء بعضهم حتى توفي ذلك الامام فلا بد له في جواز الاحياء في عهد الامام المتاخر من استيذانه
منه لانتقال الامر اليه بموت الاول فلا يجوز التصرف الا باذن ولي الامر وهذا بخلاف ما لو سيق
الافتاء فلا يحتاج الى الاذن من الامام المتاخر وربما يقال بانه يظهر اثر الفرق بينهما ايضا في انه لو كان
من باب الاذن جاز الرجوع فيه بخلاف ما لو كان من باب الافتاء فلا يجوز الرجوع ونحن نقول ان اراد
جواز الرجوع قبل تحقق الاحياء فهو حسن وان اراد جواز الرجوع بعد الاحياء فهو مخالف لظاهر الحديث من
ترتب كونها له على الاحياء فان ظاهره ان الارض المحياة تصير ملكا للمحيي بتحقق الاحياء و
ثانيهما قول الصادق عليه السلام وانظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف احكامنا فاجعلوه قاضيا فاني
قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه فانه ان كان من قبيل الاول لزم انعزال من كان تلك الصفة في ذلك الزمان
بموته لانتقال الامر بعده الى الكاظم عليه السلام فلا بد من اذن ولي الامر لبطلان الوكالة بموت الموكل ولزم ان
لا يوثر ذلك الاذن في علماء هذا الزمان بل لا بد من الاذن من قبل الامام المنتظر عجل الله فرجه لانه
هو ولي الامر بالنسبة الى امثال هذا الزمان وان كان من قبل الثاني لم يترتب شيء من اللازمين
المذكورين فلا يحتاج من بعده عليه السلام من الموصوفين بالصفة المذكورة الكاظم ولا علماء هذا الزمان
الى الاذن من الامام المنتظر عجل الله فرجه لكون ثبوت الولاية للعلماء رحمهم الله في حقهم ولكن الفقهاء

رضوان الله عليهم فتمسكوا بالحديث المذكور في اثباتنا لولاية العلماء زمان الغيبة مع ان ظاهر التعبير بقوله م
جعلته يقتضي ان المتكلم وحده كون الكلام واردا مورد النص بالامامة دون الافتاء ويمكن توجيهه
بوجهين احدهما ان مراده م اني جعلته قاضيا من قبل الله فيكون النصب للحكومة من قبل الله تعالى وهو سبحانه
المنصب لهم ثانيهما ان يكون مراده م اني جعلته قاضيا عني وعن سائر الائمة م لكون حكم الجميع واحدا وم
ذلك ما دار امره بين الفتوى والقضاء كقوله م لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما
يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه م وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني
فان كان فتوى لزم منه جواز التقاص لكل من له على غيره حق من دون توقف على اذن الحاكم
وتخصيصه م لها في الاخذ بكونه على ذلك التقدير لكونها من افراد من له الحق على غيره وان كان قضاء
لم يجز الاخذ الا بقضاء قاض وهذا الفرض حكم تسير الشهيد ره بترجيح جانب الافتاء قائلا
بما حكي عنه لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه م بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى
من النادر وفيه اولا المنع من الغلبة وثانيا المنع من اعتبارها في مثل هذه الموارد وانما تعتبر
في مباحث الالفاظ حيث اوجبت الظن المستند الى حاق اللفظ كما عرفت ذلك في موارد
من مباحثنا السالفة ثم التحقيق عندنا هو الحكم بمقتضى القضاء وان لم نحكم بثبوت القضاء بنفسه
من جهة عدم صلاحية الاصل لتعيين الحادث لكن لما كان مقتضى الافتاء هو تحقق الحكم من دون
توقف على شيء آخر بخلاف القضاء لتوقف الحكم على قضاء قاض ففي المثال المذكور مقتضى الافتاء
جواز التقاص من دون توقف على القضاء لكنه امر حادث ومقتضى القضاء توقف التقاص
على صدور القضاء من قاض فاذا شك في التوقف في جواز اخذ الغير بغير اذن من ماله الى الحاكم
فمقتضى الاصل عدم جوازه الا باذن الحاكم الامر السابع انه اذا تعارض فعلان بان تضادا حكما
فاما ان يكونا متعذرين بحسب الزمان سواء صدرا من معصوم واحد بان باشر فعلا وبكف باتيانه الى
غير السلف ومن معصومين بان فعل احدهما فعلا وفعل الآخر ضده او يكونا مفترقين اما على الاول
فان كان احدهما محتملا لما يخالف الواقع من كونه صادرا في مقام الخوف او التقية او غيرهما من
موارد الضرورة فلا اشكال في لزوم طرحه ووجوب الاخذ بالاخر والا فيكون تعارضهما من
قبيل تعارض القولين القطعيين كالآيتين والخبرين المتواترين اذ المفروض كون صدورهما قطعيا
فلا يكون الامر الا ان القولين القطعيين وح نقول ان كان احدهما موافقا للاصل والاخر مخالفا
له كما لو كان احدهما على وجه الندب والاخر على وجه الوجوب تعين الاخذ بما وافق الاصل فيحكم

مثل ذلك بالنسبة الى البراءة من الوجوب لا فرق في ذلك بين ما لو قلنا بان الاصل من قبيل المرجح وبين ما لو قلنا
بانه من قبيل المرجع ح ولعله لم يكن الحال على ما عرفت من اختصاص موافقة الاصل باحدهما كما لو كان الامر بين
بان كان وقوع احدهما على وجه الامر والاخر على وجه النهي فالظاهر من كلماتهم ان الحكم ح هو التخيير لكن
ذلك مشكل جدا لان التخيير حكم من الاحكام الشرعية التي لا بد في ثبوتها من دليل ولا دليل في المقام فيكون
الحكم به مخالفا للطريقة الشرعية فان المفروض ان الموافق للواقع انما هو هذا الفعل بعينه او ذاك بعينه فالتخيير
بينهما ادخال لما لا يعلم كونه من الدين في الدين ثم نعم ذلك فيما لو كان هناك ملزم يجب العمل بان
يكون العمل بالفعل بما لا بعينه ومقدار الامر بين المحذورين كما لو كان من قبيل العبادات ثم لا بد للمجتهد
من الحكم بالتخيير من باب المقدمة للعمل حتى يتاتى للمقلد قصد القربة المعتبر في العبادة وذلك مثل ما
لو فرض ان فعل احد المعصومين امر بالجهر وفعل الاخر نهي عنه فيكون الامر قد دار بين الظهر والجمعة مثلا فح
لا بد للمكلف من العمل ح وهذا العمل لكونه عبادة يحتاج الى قصد القربة ولا يتحقق ح الا بالبناء على
التخيير واما لو لم يكن هناك ملزم بجنس العمل كما لو كان من قبيل المعاملات او الواجبات الغير المفتقرة الى النية
فلا وجه للحكم بالتخيير بل اللازم ح هو التوقف والحكم بالبراءة عن العقاب بالنسبة الى ارتكاب كل من
الفعلين المتعارضين وهذا بعينه نظير دوران الامر بين الاحتمالين بالنسبة الى الحكم الواقعي كما لو علم اجمالا
بوجوب فعل او حرمته ودار الامر بينهما فانا قد قررنا هناك ان لا وجه للحكم بالتخيير ما لم يقع هناك ملزم من
جهة العمل بل لا بد من التوقف والتخيير وخلو الواقعة عن الحكم الظاهري وانما الثابت على مذهب المخطئة
عدم جواز خلوها عن الحكم الواقعي وبالجملة لا يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير ما لم يكن الزام في مقام العمل من
جهة الالتجاء السيرة كان لا يخلو العمل من احد طرفي التخيير ضرورة ارتكاب المكلف شيئا من الفعل و
الترك لا محالة وسيجيء توضيح الكلام ان شاء الله تعالى ثم لا يخفى ان التخيير هنا اما مطلقا كما هو ظاهر كلماتهم او فيما
كان ملزم من جهة العمل كما هو التحقيق انما هو بعد الرجوع الى الاصل الموافق كما عرفت بخلاف التخيير في
في الخبرين الظنيين فانه مقدم على الاصل بمعنى انه بعد العجز عن المرجحات وثبوت التخيير لا عبرة بوجود
اصل موافق لاحدهما فوجوده كعدمه والعمل الثاني فنقول قد عرفت اجمالا ان لا تعارض بين الفعلين
المختلفين بحسب الزمان في حد ذاتهما وتفصيل ذلك انه اذا اختلف زمانا الفعلين كما لو فعل النبي ص
فعلا وفعل امير المؤمنين ع فعلا آخر مضادا لذلك الفعل لكن بعد مضي جزء من الزمان كما لو صام
احدهما في عشر ذي الحجة وافطر الاخر فيها لكن لا في تلك السنة بعينها بل في السنة المتاخرة وهكذا
غير ذلك من المصاديق فح لا تعارض بين الفعلين بانفسهما حتى يكون المتاخر رافعا للاول ومبطلا له كما

وان كان يحكم بعضهم هناك بالتخيير بين الاحتمالين

ان يكون فعل الاول مختصا به وفعل الثاني مما امر به الامة او يكون فعل الاول ثابتا في حق الامة ايضا
لكن في ذلك الزمان ويكون فعل الثاني ناسخا له بالنسبة الى الزمان المتاخر لكن لما ثبت في الشرع اشتراك
الجميع في التكليف بالضرورة والاجماع والاخبار المدعى من نحو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وامثال
ذلك وثبت ايضا عدم تطرق النسخ الى الاحكام الثابتة في هذا الشرع بحكم الضرورة والاجماع
والاخبار مثل قوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وح يرتفع احتمال اختلاف الحكم
على حسب اختلاف الاشخاص والازمان وثبت ان كل ما ثبت في حق احد فهو ثابت في حق الاخرين من غير
فرق بين المعصوم وغيره وكذلك ما ثبت في زمان فهو ثابت في جميع الازمنة ويقع التعارض بين الفعلين
عند النظر في هاتين القاعدتين فلا بد في علاج التعارض من ارتكاب التخصيص في احدى تينك القاعدتين
فاما ان يبنى على اختصاص حكم الفعل الصادر منه في الزمن الاول به ومن كان موجودا في ذلك الزمان
ومن يوجد الى زمان صدور الفعل الثاني واختصاص الثاني بمن وجد بعد صدوره لاشتراك الكل في حكمه ولازم هذا الحكم
بالتخصيص في قاعدة الاشتراك واما ان يبنى على اشتراك الجميع في حكم الفعل الاول عملا بمقتضى القاعدة
المذكورة ويلتزم بان الفعل الثاني ناسخ لحكم الفعل الاول ولازم هذا هو الحكم بالتخصيص في قاعدة عدم
النسخ والظاهر هو المصير الى الثاني كما صرح به غير واحد من العلماء بل لا اظن احدا يلتزم بالاول والوجه
في ذلك امران احدهما ان تطرق التخصيص الى قاعدة عدم النسخ مما لا يخفى شذوذه كما يشهد به ملاحظة حال
الايات وغيرها من المنسوخ بخلاف التخصيص في قاعدة الاشتراك فانه شايع لندرة فانه لم يتفق الا
في موارد محصورة مختصة بالنبي واما بالنسبة الى غيره من المعصومين خصوصا على الوجه المذكور من موافقة
غيره من الرعية ايضا الموجودين في ذلك الزمان وما بعده الى زمان صدور الفعل له فلم يوجد له مورد وجد
وعلى هذا فلا بد من الحاق المشكوك بالغالب ولازم ذلك الحكم بكون الفعل الثاني ناسخا للاول وثانيهما
انه لو التزم بالاول لم يكن مناص من الالتزام بالنسخ ايضا بيان ذلك انه لا ريب في ان المنع في حق الجميع بعد
صدور الفعل الثاني حكمه لا يخلو اما ان يكون مختصا بالموجودين في زمانه ومن ادركهم
الى زمان صدور الفعل الثاني او يكون مشتركا بين الموجودين قبل صدور الفعل الثاني وبعده او يكون مختصا
بالمعصوم ويكون غيره من الامة غير مكلفين بشيء كما ليهما ثم هذه احتمالات لا يتصور في المقام غيرها
فالثالث منها مما ينادي البديهة بفساده فلا مجال للالتزام به واما الاول فكما يستلزم التخصيص في قاعدة
الاشتراك كذلك يستلزم النسخ ايضا لما عرفت من ان المنع بعد صدور الثاني في حكم الاعم فلا بد من المصير
الى الثاني وهو المطلوب فتحصل من جميع ما ذكرنا الحكم في غير المقترنين من الفعلين المتعارضين بنسخ المتاخر

للمتقدم

للمتقدم لكن ذلك انما يتم لو كان المتاخر من النبي واما غيره من المعصومين فحكم في المتاخر منهما عنهم
بانه كاشف عن النسخ لا ناسخ ونحو ذلك واضح هذا كله فيما علم تاريخ الفعلين بالاقتران والتقدم و
التاخر واما اذا جهل التاريخ فالحكم ما تقدم في صورة العلم بالاقتران حذو النعل بالنعل الثاني
اذا صدر من معصوم او من معصومين قول وفعل متعارضان فهل يقدم القول على الفعل او الفعل على القول وجهان مبنيان
الاخير على التقديم او يحكم بالاجمال ويعول على الاصول العملية فنقول لا ريب انهما لا يجب ان يكونا متنافيين
ما لا لم يتعارضا وح فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا او من وجه او يكونا متباينين وعلى الاول
فاما ان يكون الفعل اعم من القول مطلقا او بالعكس ومثال الاول ما لو لبس الحرير حال الحرب وصلى في تلك
الحالة ثم قال لا يجوز لاهل الحرب ان يلبسوا الحرير في الصلوة فلبس الحرير يظهر منه جوازه في حال الصلوة وغيرها في
حال الحرب خلاف قوله فانه مختص بحال الصلوة فقط فالفعل اعم من القول ومثال الثاني مما لا يخفى
واما مثال العامين من وجه فهو كما لو فعل فعلا يدل على وجوب اكرام جميع العلماء حتى الفساق منهم ثم قال
لا تكرموا الفساق فانه يدل على حرمة اكرام جميع الفساق حتى العلماء منهم ومثال المتباينين ما لو فعل فعلا يفهم
منه وجوب التجنب عن لبس الثوب المتنجس في الصلوة ثم قال يجوز الصلوة في الثوب المتنجس فان كانا من
قبيل الاول فلا يخلو اما ان يتحقق شرائط النسخ في المتاخر منهما من صدوره بعد مضي زمان العمل بالاول
ونحوه او لا فعلى الاول يحكم بكون المتاخر ناسخا للاول فعلا كان او قولا ان كان قد صدر من النبي وكاشفا
عن النسخ ان كان من غيره من المعصومين وعلى الثاني يحكم بكونه مخصصا للمتقدم ان كان المتاخر
هو الخاص فيجري التفاصيل المذكورة في مسئلة بناء العام على الخاص باسرها فلا تغفل وان كانا من
قبيل الثاني فعلى ما ذكرناه في مسئلة بناء العام على الخاص من اندراج العامين من وجه في عنوان تلك
المسئلة يجري عليهما جميع احكامهما فحكمهما بحسب الواقع ما فصلناه هناك من بناء العام على الخاص على وجه
النسخ او التخصيص وغير ذلك واما بحسب الظاهر من حيث عدم تبين العام على الخاص عندنا فالحكم
هو العمل بكل من العامين في مورد افتراقه والاجمال والتوقف والرجوع الى الاصول العملية في مورد
الافتراق وان كانا من قبيل الثالث فحكمهما حكم المتباينين اللفظيين من دون تفاوت فتعين ان
ما ذكر كله هو الكلام في الافعال واما التروك فتفصيل القول فيها انه ان ترك المعصوم فعلا فان علم
وجهه وتحقق انه ليس من خواصه فلا اشكال في الحكم بالسراية الى سائر الامة وثبوته في حقهم ايضا
وان لم يعلم ذلك قلنا ان احتمال وجوب الفعل المتروك منتف قطعا لان شانه اجل واعلى من ان يحتمل
فيه ترك الواجب فيدور الامر بين حرمته وكراهته واباحته وندبيته ولا يتوهم انه لا مجال لاحتمال

كون متعلقا للاستلزام كثير من موارد المندوبات والمكاره وذكره شيئا من المندوبات بسبب الاشتغال بما هو اهم منه او افضل
ومع قطع النظر عن الاقوال الواضحة في الافعال حتى يكون ذلك الترك واجبا او مندوبا او مباحا بالنسبة
الينا او يكون محل التوقف لا الاشكال والحق هو الحكم بالاتحاد والرجوع الى الاصول في مقام العمل اذ
الظاهر من ادلة التاسي انما هو التاسي في الافعال دون التروك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه وان
لم نجد احدا من الاصحاب صرح بذلك ولا اظن القائل بوجوب التاسي في الافعال يلتزم به في التروك
ايضا ثم لا اجمال بالنسبة الى عدم وجوب الفعل المتروك لما عرفت من عدم امكان احتمال ترك الواجب في حقهم
فتضميمه قاعدة الاشتراك في التكليف الى ذلك يثبت عدم الوجوب في حق غيرهم ع ايضا ثم انك قد
عرفت جواز ترك المندوب بالتقريب المذكور فمجرد ترك الفعل لا يدل على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه
امر يفيد لذلك من قرينة حال او مقال كما لا يدل على رجحان الترك لما عرفت ثم يأتي من ذلك كون الترك
بضميمة قاعدة الاشتراك مجرد جواز الترك في حقنا ايضا المقام الثالث في التقرير وهو ان يفعل فعل
او يذكر قول بحضرة المعصوم ع فلا يمنع منه ومثله ما لو فعل في البلد الذي هو فيه مع اطلاعه عليه بالطرق
العادية بان يجمع مثلا على ما هو المتعارف في اعتبار التقرير والنهي عن المنكر فلم يمنع عنه مع تمكنه من النهي
لا ريب في حجيته في الجملة فيدل على جواز الفعل واستدل عليها بوجوه احدها الادلة الدالة على وجوب النهي
عن المنكر وثانيها الادلة الدالة على وجوب الارشاد والفرق بين النهي عن المنكر والارشاد ان الاول
مبني على صدور النهي الفعلي في حق الفاعل لذلك الفعل سواء كان منشأه التقصير في تحصيل العلم بالحكم
الكلي ام لا بان اتى بالمنكر عامدا عالما بكونه منكرا والثاني يدور مدار الجهل بالحكم الكلي سواء كان
ناشئا من التقصير ام من القصور فبينهما عموم من وجه بحسب المورد فيجتمعان في فرع الجاهل المقصر في
تحصيل الحكم الكلي وثالثها ان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فلو كان ذلك الفعل حراما كان
الواجب على المعصوم ع ترك الاعانة عليه والتمسك بهذا الوجه قد وقع في كلام الفاضل القمي ره ولا يخفى
ما فيه لان الاعانة على الفعل عبارة عن ايجاد مقدمات فعل الغير بقصد ترتبه عليها فلا يكون مجرد
السكوت اعانة على الاثم على تقدير كون الفعل اثما فيما نحن فيه فالمعتمد هما الاولان ويعلم ان
حجية التقرير مشروطة بما اشترط به وجوب الامر بالمعروف من الامور الثلاثة التي هي علم الآمر وتمكنه من
الردع وتجويز التاثير وزاد بعضهم في هذا المبحث رابعا وهو ان نعلم بانه ليس السكوت منوطا بالعجز
وخامسا وهو ان لا يكون قد سبق منه ردع الفاعل عن ذلك الفعل ولا حاجة اليهما لاندراج الرابع تحت
اشتراط التمكن واندراج الخامس تحت تجويز التاثير للعلم بعدم التاثير بسبق الردع ثم انه لا بد من

اشتراط

اشتراط العلم بالعنوان الذي تلبس به الفاعل في ذلك الفعل في الحكم وتفصيل ذلك ان الفاعل قد يكون
متلبسا بعنوان واقعي يميزه عن سائر المكلفين كالمريض المبيح لشرب الخمر وكالنظر الى المحارم بعينها
في حق من كان محرما لها وقد يكون متلبسا بعنوان ظاهري هو مدار الحكم الظاهري كالشراء من
سوق المسلمين وكالعمل بفتوى مفت وقد يكون متلبسا بعنوان هو مجرد علم فعلي كما لو اعتقد
الخمر ماء او اعتقد ان اخبار الاحاد قطعية الصدور كما يراه الاخباريون فعمل بشيء منها وعلم المعصوم
بعدم صدوره وكون مؤداه مخالفا للواقع فهل يلزم المعصوم ع الردع في الصور المذكورة حتى يكون
تركه دليلا على جواز ذلك الفعل ام لا فنقول اما العنوان الواقعي فلا يلزم فيه الردع قطعا لكون حكم
الواقعي هو ما ارتكبه واما العنوان الظاهري فان كان مما يتعلق بالموضوعات كما لو اشترى جلدا من
مسلم والمعصوم يعلم بكونه غير مذكى فلا يلزم الردع لانه انما اقدم على ذلك بالامارة الشرعية المعتبرة في حقه
فلا يكون حراما فلا يجري هنا ادلة النهي عن المنكر ولا يأتي فيه ادلة وجوب الارشاد لعدم كون ارتكاب
خلاف الواقع مستندا الى الجهل بالحكم الكلي الذي هو مناط لها وان كان مما يتعلق بالاحكام الكلية كما
لو عمل بفتوى ابان مثلا وقد علم المعصوم كونها مخالفة للواقع لزم الردع والتنبيه على مخالفتها للواقع
لادلة وجوب الارشاد وكون الواقع مطلوبا في نفسه وكون وظيفته بيانه بل يثبت ذلك في حق
غير المعصوم ايضا كما لو عدل المجتهد عن فتواه فيلزمه اعلام مقلده مع كون الشخص عدم العدول مما يساعد
المقلد على العمل بالفتوى الاولى واما العنوان العذري الذي هو منوط بمجرد الاعتقاد فان كان في
الموضوعات لم يلزم الردع كما لو اعتقد طهارة ثوبه والمعصوم يعلم انه نجس او اعتقد الخمر ماء فشربه لعدم
توجه ادلة النهي عن المنكر من حيث كونه معذورا وان كان في الاحكام لزم الردع لادلة الارشاد
وكون ما يفعله المكلف مستندا الى مجرد الاعتقاد العقلي الذي لا مساس له بالواقع وليس طريقا ظاهريا
شرعيا ولهذا قلنا في مسألة الاجزاء ان الاخباري لو اتفق له العدول عن فتواه الاولى لزمه قضاء
جميع عباداته اذ ليس له طريق شرعي في الامر بالعمل بالخبر الذي اعتقد قطعية صدوره لبطلان الامر الحاصل
عقليا غير مفيد للاجزاء ثم يستثنى من العنوان العذري في الموضوعات النفوس والاموال والاعراض
فلو اراد قتل شخص باعتقاد انه قاتل ابيه او التصرف في مال باعتقاد انه ماله او اراد نكاح امرأة باعتقاد
انها زوجته والمعصوم يعلم ان كلا من الامور المذكورة ليس على وفق الواقع لزم الردع ومثل الحال في
غيره فيحصل مما ذكرنا للتقرير شرط رابع وهو كون المكلف غير متلبس بعنوان معتبر شرعا فلا يؤثر
التقرير في حق من خالف في ذلك العنوان وهنا شرط خامس وهو ان يكون الفعل الذي وقع في حضرة

المعصوم عليه السلام بشرط عصمة الذات ليتحقق الردع عن الفعل فلو قصر زمن الفعل بحيث لم يسع الانكار كما
لو تكلم باقل ما يسمى كلاما محرما فكذلك لم يتحقق منه الردع عن الفعل ثم يجري هنا الانكار والامر بالتوبة
فيدل السكوت عن ذلك بالصورة المفروضة على عدم كون الفعل من الكبائر واما مع العزم على العود
الى الفعل ثانيا فيدل السكوت عن الردع على كون الفعل جائزا اذ لا صغيرة مع الاصرار فقد تلخص مما
ذكرنا ان دلالة التقرير على جواز الفعل في حق غير الفاعل مشروطة بشروط خمسة علم الامام عليه السلام وتمكنه من الردع
واحتمال التأثير وان لا يكون فاعل ذلك الفعل منفردا بعنوان مختص به وان يكون الفعل حال الالتفات فان
علم اجتماع الشرائط المذكورة فقد تمت دلالة التقرير واما مع الشك فهل يمكن احرازها بالاصل ام لا فنقول اما
العلم فلا يمكن اثباته عند الشك لاصالة عدمه واما التمكن فيمكن اثباته بالاصل نظرا الى اصالة عدم المانع
للامام عليه السلام عن الجريان على مقتضى طبيعته وارادته وهذا الاصل وان كان مثبتا بالنسبة الى الحكم بجواز الفعل
الا ان مثل ذلك مما استقر عليه بناء العقلاء ومثله اصالة عدم التقية واما احتمال التأثير يعني انا اذا
شككنا في ان الامام كان يحتمل التأثير او كان يعلم بعدم التأثير فربما يقال ان الاصل يقتضي البناء على
الاحتمال لاصالة عدم علمه بعدم التأثير ولا يخفى ما فيه لكون الاصل مثبتا وليس مما استقر عليه بناء العقلاء كما في
عدم المانع فالحق ان الاصل هنا ايضا لا ينافي في اثبات الشرط واما عدم اختصاص الفاعل بعنوان خاص
فلا يفيد الاصل فيه لكونه معارضا بمثله وشك كون الفعل كاثرا لو شك في كونه كائنا او غير كائن في انا
الزمان الموسع فالاصل عدمها وح فينتفي حجية التقرير فقد علم من ذلك ان التقرير قبل الجمع المعتبر في بشرائطه

هذا تمام الكلام في المسئلة والحمد لله رب العالمين

جامعة في التحسين والتقبيح العقليين ليعلم اولا ان الحسن والقبح تارة يطلقان على موافقة الغرض ومخالفته
والحري على ملائمة الطبع ومنافرته وتارة يطلقان على صفة الكمال والنقص ومرة على ما لا حرج فيه وما فيه حرج وتارة على ما
يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كما انه يطلقان على ما اثنى الشارع على فاعله او ذم من جهة انه فاعله و
على ما يجوز للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يجوز ان يفعله كما هو المحكي عن المعتزلة في حد تعريفهم وتارة على
كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وقد يقتصر على الاول
من ذلك كالثلاثة عند الاقدمين والخمسة عند الاخرين ويمكن ان يرجع بعضها الى بعض فنقول اما الاول
فلا نزاع في كونه عقليا ومن الاضافيات المختلفة بالاعتبار اذ قتل زيد مثلا موافق لغرض اعدائه مخالف
لغرض اوليائه وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة والمآل واحد وقد يستفاد من المثال اعتبار الغرض غرض
الفاعل وغيره الا ان يقال الغرض من وصف القتل بالحسن وصفه به اذا صدر من الاعداء كوصفه بخلافه في خلافه
لكنه لا يخلو عن بعد فتدبر ويكون المعنى من الاضافيات واما المعنى الثاني فكذلك اذ اكل الحلواء ملائم الطبع وشرب
الدواء منافر ضرورة وهو اعم من الاول من وجه لتصادقهما في شرب العسل اذا كان فيه المصلحة وانفكاك
الاول عن الثاني في شرب الدواء والعكس في شرب العسل اذا كان فيه مفسدة واما الثالث فمثاله كالعلم
والجهل فالاول صفة كمال والثاني صفة نقص عند كل عاقل وهو اعم من كل من سابقيه من وجه لو لوحظ
جهة الوصفية والعلمية فالنسبة بينه وبين غيره من المعاني هو التباين الاعم واما الرابع فكذلك ايضا لكن بعد
ثبوت الشرع غايته كون الحكم العقلي فيه تبعيا كما في المعنى السادس والفرق بينهما اشتمال الاول على المباح
وفعل غير المكلف بخلاف الثاني من غير فرق بين حمل الحرج على العقاب حتى يخرج المكروه عن القبيح ويدخل
في الحسن او على الاثم فينعكس لعدم [illegible] وخروج المباح بعد شمول الاطلاق ومنه ظهر ان النسبة بينهما
هو الاعم والاخص مطلقا كما انه بالنسبة الى المذكورات اعم من وجه هذا لو اريد بالحرج المنع العقلي اما الشرعي
بمعنى استحقاق الذم وعدمه لو لم يرد في معنى انكار العرف وعدمه فيرجع الى الخامس او السادس وهما بخلاف
اذ حسن خروج الجنب للمباشر [illegible] خروج العالم [illegible] على الاتيان بالواجبات والذم على الاتيان
بالمحرمات كما في ثانيهما مما لا اشتباه فيه ولا فصل [illegible] الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وبالتأمل فيه يعلم
الحصر في اعتبار الحيثية واما المعنى السابع فهو راجع الى الرابع بل عينه واما المعنى الثامن فهو محل النزاع
كما صرح به غير واحد من الاجلاء كالعلامة والسيد العميد والبهائي والسيد الشريف وشارح التجريد وصاحب
المواقف والعضدي والابهري واللاهيجي والباغنوي والمقداد ونصير الدين الكاشي وشارح التنقيح و
اضرابهم [illegible] فيها بالمعنى الثاني الى العلامة [illegible] القائلين [illegible] النهاية وغيرها من كتبه

بلكيف

بلكيف يعقل ذلك بعد لزوم خروج شكر المنعم عن النزاع [illegible] العقلاء بلا انكار ايضا [illegible] وتوهم الحاجبي والعضدي
ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح [illegible] بان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل او قبحه بالاضافة
الى الواقع فيه من الحكم والمعنى او في ادراكهما بالاضافة الى الطلب وغيرهما مما لا التفات [illegible] عن بعضهم من ان
النزاع في المعنى الثالث نظرا الى ان الكلام في ان العقل مع قطع النظر عن [illegible] ان الفعل مما يستحق فاعله الثناء
او الذم في نظر الشارع ام لا على ان التعليل المذكور [illegible]
الخامس والسادس من الثامن كما لا يخفى مع انه نقل النزاع على الاحكام الاستقلالية لا الالتزامية [illegible]
[illegible] ظاهره [illegible] خروج النزاع الان في مسالة الملازمة [illegible] النزاع المعروف
في المقام [illegible] من وحدة النزاع ولو تشبث البعض المذكور بان دعوى المثبتين [illegible] نفاة
الاوليات على ما زعموه تقتضي بكون النزاع في الثالث لكان اقرب اذ بعد تسليم تلك الدعوى [illegible] كان
غير صالح لاثبات ما رامه كما هو [illegible] ووضوح فساد الحصر المذكور [illegible]
من جملة المعنى الرابع والسادس [illegible] الباغنوي [illegible]
وليعلم ان [illegible] لكون هذين اللفظين حقيقة في [illegible] من المعاني [illegible] الا بعد تشخيص ما هو محل النزاع
منها وان كان الظاهر وضعهما للجامع بينهما [illegible]
صحة سلب خصوص كل واحد منها كسلب الماهية عن كل فرد [illegible] بالقاعدة المعروفة [illegible]
عدم الاشتراك والمجاز [illegible] لاثبات الاوضاع وان لا [illegible] ولكن [illegible]
السابع بل الرابع ايضا [illegible] كما لا يخفى [illegible] النزاع لا يختص [illegible]
يظهر من كلماتهم وامثلتهم [illegible]
اعم من الوقوع في الظلم قبيح [illegible] الثواب والعقاب على [illegible] المدح والذم
ومن هذا يتضح ان الاوجه [illegible] عما هو محل النزاع [illegible] زيادة على ذلك [illegible] استقلال العقل
باثبات الاخرة [illegible] استقلاله والجملة كما في قبح الظلم وان لم يستقل بالتفاصيل ان النزاع
يجري في المستقلات العقلية يجري في غيرها ايضا كما مر ويجئ [illegible] الصواب [illegible] الى ما ذكرنا اولى [illegible]
من ان [illegible] لكن [illegible] بالارادة الاعم من المدح [illegible] يؤخذ في المدح
الذم كما ان [illegible] الاعم من الثواب والعقاب كما يدل عليه بعض امثلتهم [illegible]
جمع بينهما [illegible] الاعتبار [illegible] ان التقييد بالعاجل والاجل في بعض العبارات لا وجه له ضرورة ان
العدل [illegible] العقلاء على ادراك الحسن والقبح [illegible] للشرايع كالبراهمة والملاحدة

وان كان ادراك المدح والذم على القول بهما الاجل خصوصية فيهما بل لاندراجهما فيما يندرج فيه الثواب والعقاب وهو جزاء الخير والشر وقد اشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في الاعتراض على صاحب المواقف حيث قيدهما
الا انه يتوقف بكون التعبد بهما فرغوا عنه من حيثية الشرعية وثبوت ما يجري مجرى الجزاء ثم انك لعل بالتامل فيما
مر تقف على رجوع نزاع المعتزلة والاشاعرة الى مسئلة واحدة وهي ان العقل هل يدرك استحقاق فاعل الخير والشر الاثابة ما في الباب انه جزاء الخير والشر لو كان مستحقا يسمى لسان الشرع ثوابا وعقابا او من
غيره مدحا وذما ولا يلزم تعدد النزاع في ادراك المدح والذم والثواب والعقاب كما توهم بعضهم مما مال
اليه الفاضل التوني والمحشي صدر الدين تبعا للزركشي فان ظاهر كلماتهم اطباقهم على ادراكه للثواب
والعقاب على تقدير الادراك والعدم على العدم كما يدل عليه بعد تفريع نفي الاثم على من لم يبلغه دعوة
النبي صلى الله عليه وسلم على نفي وجوب شكر المنعم على ما ذكره الحاجبي وتلقاه العضدي والسيد الشريف وغيرهما بالقبول
ومضافا الى قولهم ان الظلم حرام ورد الوديعة واجب حيث لا يعنون بالوجوب سوى الطلب الحتمي المستلزم
للثواب والعقاب على الموافقة والمخالفة وحملهما على مجرد ما يمدح عليه ويذم بعيد في الغاية او لو لم يجر
بعدا لادراك لما كان لتمسك المعتزلة بلزوم افحام الانبياء وعدم وجوب النظر في معجزاتهم بمجرد الادراك المذكور
عن ادلتهم المعهودة وما كان للاحتجاج للاشعري بآية التعذيب طريق لعدم دلالته على نفي التعذيب بمجرد ادراك
العقل ولذا لم يجيبوا عنها واورد عليهم بان المراد نفي فعلية العذاب لا الاستحقاق لعدم دلالته على الحسن والقبح
في العذاب وعدم دلالته على عدم العذاب على عدم الحسن الا ترى ان الائمة لم يعترضوا عليهم بعد تسليم قبح العذاب قبل بعث
الرسول بانه ظاهر فان ثبوت العذاب على تقدير البعث مفروغ عنه بل يعترضوا عليهم بان عدم الرسول لعدم الظاهر
وان لا يخفى عن منظر وكفاك شاهدا عليه ملاحظة جملة من العبارات الصريحة في ان النزاع في المقام في ادراك
المدح والذم ونسبة الادراك الى المعتزلة مع خلوها عما النزاع فيها الجبر بعد ذلك كما صرح به شارحا التجريد
والتنقيح والعضدي والسيد الشريف والعميدي والاشعري والساغري واللاهجي وجمع من المحققين والكاظمي و
ثاني الشهيدين وصاحب المواقف وشيخنا البهائي وغيرهم من الاساطين فراجع والحاصل ان النزاع في ان العقل هل
يدرك الحسن والقبح بالمعنى المذكور حتى يتوصل منه الى الحكم الشرعي بكون العقل من ادلة الالتزام او منه انفتح
باب الاعتراض بعد الاساطين على الفاضل التوني حيث زعم ان غاية ما يحكم به العقل هو استحقاق المدح والذم
لا الثواب والعقاب اللازمين للحكم الشرعي بان هذا غفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان الحكم
انما هو لنفي ذكروه ومبحث ادراك العقل للحسن والقبح قبال الاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت
ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايضا اذ كما يحكم بان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح

وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر خطاب من الشرع فيه كذلك يحكم بان بعض الافعال مما لا يرضى الله
بتركه ويريد من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانهما يستحق بهما
من الله المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا نزم ذلك ان طلب منا الفعل والترك بلسان العقل الذي هو
الرسول الباطن انتهى وذلك لما عرفت من ان النزاع هنا في ادراك الحسن والقبح الذي هو محل التشاجر
بين المعتزلة والاشاعرة وليس هناك نزاعا على ان الاعتراض المذكور بظاهره لا يرجع الى محصل بل
والمدلول اذ بعد حكم العقل بكون الفعل مما لا يرضى الله بفعله يكون هذا بعينه هو حكم الله المبين بلسان
الرسول الباطن فكيف يكون دليلا ومدلولا معا لكن يدفع بعد الاخير بكونه اشكالا في اصل التوصل
وحكم العقل الى حكم الشرع وقد وجهناه بما لا مزيد عليه ثم صح الاعتراض على الزاعم المذكور بان تسليم
ادراك المدح والذم كاف في اثبات الثواب والعقاب لما عرفت من انه يدرك المدح والذم للعرفيين انما هو لكونهما
مجازاة للعمل والثواب والعقاب كذلك لكون ما ادركه العقل من الحسن بالاعمال متعددا بالاضافة فنسبته
اليه سبحانه ثواب وعقاب والى غيره مدح وذم كما يؤيده تفسير اللاهجي اياهما بمجازاة العمل هذا ولكنا
مع هذه كله لا ننكر تغاير المقامين بل نزيد ان النزاع الفعلي الواقع بين المعتزلة والاشاعرة ينبغي
عنه في المقام الثاني اذ بعد ثبوت صغرى الادراك للعقل لا انكار كونه العقل طريقا الى الشرع بل
لا نزاع ايضا وان كان المنقول للمجال والاليق بالاعتبار المواقف غير واحد من اصحابنا الكبار البحث
عن المقامين وباقي الكلام في ثانيهما بعد انقضاء الكلام في اولهما مستوفى ان شاء الله تعالى ثم ان هذا النزاع
يعم الحكم الواقعي والظاهري والاصلي والفرعي والقطعي والظني والاستقلالي والتبعي باقسامهما من
كون الحكم والمحكوم به مستقلين كالعدل والاحسان والظلم والعدوان والاول تعبيا دون الثاني
الابوين المتوقف حكمنا بقبحه على حكم الشارع بقبح قول الاف لهما وعدم توقف نفس قبحه على شيء وكونهما
تبعيين كالمقدمة المتوقف حسنها والحكم عليها على حسن ذيها والحكم به فيه ولنشاهد على ذلك كلمات
الخلاف كلها انهم وادلتهم واشكالهم كذا قالوا وقد يوقف نفسا القسمة المذكورة لما سبق من ان حكم العقل مستقل
دائما غاية الامر توقف وجود موضوعه بعض الاحيان على الحكم الشرعي وهو لا يوجب تبعية الحكم ومنه يظهر
بطلان اهمال عكس القسم الثاني في كلام جماعة الا ان يذب عن ذلك ببعض التكلفات السابقة كان
الغرض هنا مجرد تعميم النزاع وهو لا يقتضي صحتها نصوصا ولا باس به الا ان قضية مصير الاشاعرة كغيرهم
من العامة الى حجية القياس مطلقا تسليمهم لحكم العقل بالحسن والقبح التبعيين فكيف يسند اليهم الانكار
على مطلق ولكن الاحسن ان يجعل ذلك اعتراضا عليهم بان بناء انكار الحسن والقبح يستلزم فساد مذهبهم

من العمل بالقبائح سيما بعد منعهم من تجويز الحكام للصفات ومن قبح الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح على الراجح
ويمكن ان يوجه المنع من ادراك العقل في غير مجاري القبائح لا بناء على اعتبار بعد حصول غيرها او يكون ذلك الدفع
مؤيدا لما استفاده من الطباق على الحجة على تقدير حصول الادراك لكثير كما ترى ربما لا يحتمل الا بمعان فرقا بين
مجاري القبائح وغيرها فالاعتراض المذكور اندفع لهم عنه واحتمال تنزيل اعتبار القبائح في الشرعيات ومنع الادراك
في غيرها بدفعه بعد وضوح عدم الفرق وعدم الالتزام من اطلاق كلماتهم بل بعض الحجة منهما في الالزام منهما كما لا
يخفى والحاصل فهي تصوير حكم العقل بالحسن والقبح الاعتقادي نظريين وقد يحكى عن بعض الاخباريين انكارهما
في غيرهما مع تسليمها فيهما وهو من الغرائب بمكان واما التمثيل القطعي والظني فشاهده بعد
خصوصا في لفظ الادراك والتمثيل بالاولوية التي مفادها الظن غالبا ولكن يبعده عدم سدوده الحكم
لشيء من العقل قبل الشريعة باطراف فتأمل جيدا ثم ان النزاع دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي سواء
اعتبر الجزئية باعتبار الوصفين او الافعال او هما معا وان كان الاوسط هو الاوسط الظاهر من كلماتهم
وشاهده ان العقل لا يدرك الحسن والقبح في كثير من الافعال ولم يرد في جملة منها الدليل النقلي كي يدرك كان
بمعونته وذلك يمنع من دعوى الكثير من العقلاء كما لا يخفى فتأمل ثم ان دعوى المذكورة لاثبات اطباق
الفريقين ظاهرا على وجود المباح العقلي الذي ليس في فعله وتركه مدح وذم فاتضح خروج الرابع والسابع من
معاني الحسن والقبح عن محل النزاع ثم ان الكل الاشعري ان بعض الافعال ما لا حرج فيه او يجوز القادر العالم العاقل
ان يفعله وكذا خلافهما كيف ويلزمهم الخروج عن الدين لو ارادوا الحرج والجواز الشرعيين على اهل الحكم
بل لا مناص له من ذلك لو تردد في ثبوتهما عند المعتبين ويؤيد ما ذكرنا عدم صدق الحسن والقبح بالمعنى الذي
يقول به الاشاعرة على المباح اذ لم يثب به ولم يعاقب عليه ولكن كما ترى اذ عدم صدقهما عليه بهذا المعنى لا
يستلزم عدم صدقهما عليه بالمعنى المتنازع فيه وتوهم ان قولهم بالاباحة العقلية ينافي انكارهم لها في حكم الاشياء
قبل الشرع اذ الكلام في تلك المسئلة في الحظر والاباحة العقليين ولذا اعترضوا على الاستدلال بنحو قوله
كل شيء مطلق الخ مع ذهاب الحكم الى انكارهم لها في حكم الاشياء قبل الشرع اذ الكلام في تلك
المسئلة في الحظر والاباحة الى الحكم راسا وعن بعضهم الوقف بمعنى لا ادري مدفوع بان كلامهم فيها بعد تسليم
التحسين والتقبيح تنزلا فلا تنافي ويمكن ان يوجه انكار الاباحة على تقدير التنزل بوجوب انكارها على تقدير
الاولوية كما لا يخفى وحمل على المسائل على ان المنفي في كلامهم هناك هو الاباحة الشرعية لا العقلية كما ينبه
به تعليلهم بانه تصرف في ملك الغير وبانه اذ لا شرع فلا اباحة ولا غيرها من الاحكام كما صرح به الرازي
وغيره وانه لا يساعد ظاهر الاعتراض عليهم بان الحكم بعدم الحكم لكان كونه حكما يوجب اجتماع المتناقضين

اشارة الى ان العقل لا يستبد بحال العلم بالحكم القطعي لاطلاق الوسائط المذكورة كما اشير اليه في الحكم ثم نعم ان ضبط النظر فيها تعلم من حال المسئلة انه لا يعول على غيره في تلك التطلي منه

اشارة الى امكان الادراك في جميع الموارد نظرا الى الكفاية بالعمومات والاطلاقات بعد فقد الادلة الخاصة وعدم استقلال العقل كما ترى منه

هذا

هذا كله ولكن الانصاف ان انكار الاباحة العقلية او التوقف في ثبوتها لا يتوقف على تسليم التحسين والتقبيح العقليين بل على
كل منهما مع نفيهما ايضا وان لم يفرع الاولوية المذكورة ومنه يظهر ان الاعتراض المذكور في غاية القوة وعن
الاطباق على وجود الاباحة العقلية لا يخلو عن اشكال واما اشكال من الشيخ بل اكل الفواكه محل الخلاف
في تلك المسئلة فاي شيء يكون مثالا للمباح عند الكل في غير الافعال الضرورية من التنفس والصوت في اثبات
دوران النزاع بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي ما تقدم من انا نجد من انفسنا علم وصول العقل الى الحسن
والقبح في كثير من المواضع ولو فسرا بالمعنى الرابع او السابع ومنه يعلم فساد ما تخيل من استلزام ذلك وقوع
النزاع فيهما كما لا يخفى وحمل على المسائل الفارق بين كون النزاع في كلية الايجاب عند العدلية مع تسليم
الحسن والقبح بالمعنيين عند الفريقين وبين نفي الادراك ولو فيهما والذي يستلزم وقوع النزاع
فيهما هو الثاني والمقصود هو الاول ولو عولنا على تصحيح غير واحد نفي النزاع فيهما فالخطب سهل وربما تخيل
لابطال الاجماع المذكور طريق اخر وهو ان يقال ان قضية انقسام المباح الى ما فيه الحسن في كلام جماعة كشارح التجريد تبعا
لما نسبه وغيره اليه ثانيا هو هذا الحصر لان الفعل اما ان يستحق به مدح او لا والاول هو الواجب ان استحق بتركه ذم والا
فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح انكار الاشعري للمباح العقلي ويدفعه بانه المقسم
ان اريد به ما يخرج من فعله في الجملة الاما يشمل فاعل المدح والذم يوجب انكارهم له هو الاول كيف و
ارادته توجب تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لعدم وجوده في المباح والمكروه ومنه يظهر فساد ما توهم من منافاة
القسمة المذكورة شيء منهما فهو خارج عنهما لظهور انما يتعلق به المدح والثواب فهو الحسن وما تعلق به الذم
والعقاب فهو القبيح وما لا يتعلق شيء منهما فهو خارج عنهما ثم ان الظاهر ان المراد من العقل في المقام
هي القوة المشتركة بين الانام الخالية عن شوائب الاوهام لا خصوص الكاملة الحاصلة لنحو الانبياء والائمة
عليهم السلام ولا الناقصة الموجودة في الهمج الرعاع من العوام وبالجملة هو وسط العقول عن غير فرق بين
الحاصل للموحد والجاحد ولا ينافي ذلك تغيره في الاحكام بما يعتريه من الوهم وما كتسبه الجنان في الحافظ
ارادة قابلية لهما وان لم يترتبا عليه في الخارج ومن البين حصول المقدار الذي هو مناط التكليف في جميع
المكلفين كيف والجحود بظاهره يلك ينفي عقاب الكفار على الفروع والاصول وهو خلاف القواعد والاصول
ووجود عقل التكليف فيهم لا ينافي اطلاق التسلط والتكريم عليهم في الاخبار لو بنينا على ان كلماتهم
تعبد ما يقتدرون فيها اقوى فهو على العموم كما لا يخفى اذا ظهر هذه المذكورات كلها فاعلم ان العدلية من الامامية و
المعتزلة من الخوارج والبراهمة والثنوية والحنابلة والكرامية على ما في النهاية بل وبعض الاشاعرة ذهبوا الى
ان الحسن والقبح عقليان بمعنى ان العقل لا يدرك اشتمال الفعل عليهما على حسب مراتبهما التي لها اعتبار

ينقسمان الى الحكام الاربعة والخمسة بحيث لا يكون عن الشارع الامر بالقبيح ولا النهي عن الحسن سواء كانا
لذات الفعل او للاوصاف اللازمة او للوجوه والاعتبارات على اختلاف منهم فيها وحكي عن اكثر الاشاعرة انكاره
وان الشرع هو المثبت لهما وعلم اتصاف الفعل بشيء منهما فيجوز للشارع الامر بما يتفق انه قبيح والنهي عما يتفق انه حسن
كما في نسخ الحرمة بالوجوب وبالعكس بعد نسخها فالافعال قبل الشرع سواء لا فيها جهة محسنة ولا مقبحة فالامر
والنهي سببان لهما عندهم ومشاعهما عندنا ولنا على وجوه اولها الحكم الضرورية بحسن بعض الافعال
كالعدل والاحسان والصدق النافع وقبح بعضها كقبايلها من الظلم والعدوان والكذب الضار بالمعنى المتنازع
فيهما من دون توقف على ثبوت شرط الاطباق كافة العقلاء عليه من ارباب الملل والنحل وغيرهم من نفاة الشرائع
والاديان كالدهرية وعبدة الاوثان بل لم يهمل الى الان من الملل بعد ما حصر بمعنى العدل والظلم مثلا ان
لا يقول بما فيهما من الحسن والقبح او يعتقد الخلاف كما صرح به بعض الافاضل فما يقال من كونهما فيهما شرعيين يكذبه
الوجدان واوهن منه ما ذهب شارح التجريد من تسليمهما فيهما بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال و
النقص دون المعنى المتنازع فيه لكونه صرف المكابرة كما صرح به بعض الافاضل لحكم العاقل بقبح الظلم والعدوان وان لائم
الطبع وحسن الاحسان وان نافره وصفتا الكمال والنقص من الصفات النفسية او الملكات الطبيعية كالبخل
كونهما بمعنى ما فيه الغرض والسخاوة والجبن والشجاعة والاحسان والظلم من مقولة الافعال غير الطبيعية وما كونهما
بمعنى موافقة الغرض ومخالفته او مبتنى على استمرار العادات العامة الغير المستلزمة للاختلاف ارباب الشرائع
وان كان محتملا في بادي الراي الا ان الانصاف شاهد صدق على فساده لحكم العاقل ايضا بالحسن والقبح في
بعض الافعال وان خلا عن الغرض او وافقه كحسن احسان الغريق وقبح عدوانه ولانتزام الالتفات الى العادة [illegible] انها
مدار وجودها مع انا نقطع بعدم زوالهما وان فرض على خلاف ما يوجدهما واما احتمال سائر المعاني المذكورة فظاهر
السقوط كما لا يخفى بل قد يقال ان معنى الحسن والقبح عند قدماء الاشاعرة كان واحدا انكروه على الاطلاق
وتاوهم لما راوا شناعة ذلك احتالوا بابداء جملة من المعاني لتكون مفرا لهم [illegible] مايرد عليهم من [illegible] المقلد
بالتشبث بها وحمل مشايخهم على ارادتها ويؤيده ما عن القاضي يوذيها انه نقل ان ذكر المعاني
الثلثة في شرحه على نهج الحق ونفي النزاع عن الاولين قال في المطلب العاشر من شرح المذكور هذا
لنظر ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا بل قيل ان المؤسس لهذا البنيان هو العضد
في المواقف وشرحه وان اختراع مثل هذه لازال الفساد عنه ضيق الخناق واشار الى كونه
من المستحدثات جملة من الثقات كالشيخ فخر الدين في الشوارق اللاهيجي والقاضي نور الله في احقاق
الحق وكالطوسي واللاهيجي وان كان لا يتم عن شيء وبالجملة فالحكم المذكور والعلم به في الجملة ضروري يشهد به

الوجدان

الوجدان وما توهم من انه لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين غيره من الضروريات كالواحد نصف الاثنين
مدفوع باختلاف مراتب الضروريات بحسب اختلاف اطرافهما في الظهور بين حكمين وتجويز كما صرح به نصير الملة في التجريد و
نصير الدين في شرحه على نهج المسترشدين واضعف منه توهم ان العقل لو كان حاكما بهما لما اختلف حكمه مع
انهم صرحوا بان ادراكهما يكون ضروريا بالحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ونظريا بالحسن الكذب النافع وقبح
الصدق الضار والوجه منع الملازمة وتطابق العقول عليه من غير توقف على الالتفات الى الشرع وعدمه ووجود
سائر المعاني وعدمها ولا يبعد الاخطار الرفق بالجنسية والعدم بل الوفور شرع على الخلاف للملازمة العقل
في حكمه بل قد يدعى في الحكم المذكور اشتراك الانسان وغيره من الحيوانات سيما بعض اصنافها كالثعالب و
الارانب بل قد قيل ان الاشاعرة ايضا لا ينكرون ذلك في مقام الموعظة والنصيحة وتهذيب الاخلاق وتفضيل
والاشعار وغيرها من المقامات كما يظهر بالتامل في احياء العلوم والفتوحات واليواقيت وللشيوخ وغير ذلك
فتامل بل قضية حجية القياس والاستحسان عندهم ذلك اذ ادراك الجامع وهو من اركان القياس بالعقل
والامر في الاستحسان اظهر بل قد يقال ان العقل كما يدرك استحقاق المدح والذم كذلك يدرك استحقاق الثواب
والعقاب بحكم الوجدان بعد التخلية كما يظهر من عدل العقلاء ان العبد المنقذ لولد المولى والقاتل له
مستحقا الجزاء خيرا وشرا بحيث لو بعد المولى التارك للمجازات المذكورة سفيها وللحاضر المحتج عليه
بالاتيان بالمحبوب والمبغوض علة تامة للثواب والعقاب كما قيل ولا على دعوى بانا نجزم على التلازم بين
المحبوب والمبغوض وبين مطلق فعلا او تركا وابطال ربما تميز الاول عن الثاني مطلقا ونحكم ثبوت الثواب
والعقاب مثل خصوص الثاني ولا الى الاعتراض على ذلك بدعوى القطع على التلازم اذ دعوى الضرورة
في خصوص المدعى يتخص عن هوية ذلك كله بل لانه دعوى العلية التامة الا بالضرورة وكذا الاعتراض
والا فللخصم دعوى قصر العلية على الاتيان بما امر به الشارع او نهى عنه ان التلازم المدعى ان كان
بين المحبوب المطلوب بلسان الشرع فمم او بلسان العقل فمصادرة ومنه يعلم الجواب عن القسمة
مضافا الى ما مر من ان كلامنا في ادراك جزاء الخير والشر وانهما ان صدرا عن غيره سبحانه سمي معاوضة
وعنه سبحانه ثوابا وعقابا ولذا نقول ان النزاع في مسئلة واحدة لا في مسئلتين وانكار الفاضل
التوني ادراك الثواب والعقاب بعد تسليم المدح والذم ليس منافيا لذلك والفضل عن محل
بحثهم كما قيل ثانيها انهما لو كانا بالشرع ليس الا لما تحققا بدونه وهو باطل فكذا المقدم
وحل الملازمة استحالة تحقق المشروط بدون شرطه وبطلان التالي لاعتقاد الملاحدة والبراهمة
من نفاة الاديان لهما وهذا الدليل مذكور في كلام جماعة كالعلامة والمقداد وغيرهما ولا باس به لا

ان لاتيم بدون دعوى الضرورة فهي معتبرة عنها وقد يمنع من بطلان التالي وجوه باطلان المقدم وتالي ثانيها انهما لوكانا بالشرع لجاز التعاكس فيهما بان يحسن ما قبح ويقبح ما حسن كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وكل من الملازمة وبطلان التالي ممنوع ذكره في التجريد وتحقيق ان المراد بالتعاكس ان كان تحسين الشارع ما قبحه العقل وتقبيح ما حسنه فهو بعيد فما فائدة لمبنى الاحتجاج لعزل العقل فيه اساوضوح الزام الخصم بالتالي مع ظهور الحجر في كون الشارع هو الفاعل الحقيقي للفعلين سيما بعد التشبيه بالنسخ وان كان المراد تحسين الشارع ما قبحه هو وتقبيح ما حسنه كما هو الظاهر فان تحقق ذلك بالنسبة الى قبل ورود النهي فيه مع عدم ملائمة لمبنى الاستدلال الظاهر في اعتبار التعاكس بالنسبة الى التكليف المنع من الملازمة المدعاة عقلا وان تحقق بالنسبة الى ذلك فان اريد الامر بما هو قبيح في علم من دون سبق النهي عنه والنهي عما هو حسن كذلك من دون سبق الامر به فالحال كما تقرر والسند في الموضعين انعدام الوصفين قبل الامر والنهي عند الخصم ومن تسليم ما بيننا عند دعوى الملازمة وان اريد الامر بما نهي عنه والنهي عما امر به فانه لم يعتبر اتحاد الوقتين عرفا فلا يخفى ان دعوى بطلان التالي ح تستلزم انكار النسخ المجمع عليه بين الفريقين وان اعتبر فالخصم يمنع صحة التالي على تقديره كما اشرنا اليه ودعوى الضرورة على فساده ليست باولى من دعوى اسنة الى اصل المدعى الا ان يدفع بما عرفت وقد يجاب ايضا بقلب الدليل بانهما لو ثبتا بالعقل لجاز التعاكس اذ العقل يجوز ان يقبح ما حسن بالمصلحة ويحسن ما قبح كذلك والجواب مشترك وبان جواز مطلق التعاكس لا يستلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان بوجه لجواز ان لا يحكم الشرع بحسن القبيح وقبح بعض الحسن كلية فليراد انت خبير بان هذا الجواب بوجهيه لا يكاد يتم من ان انما يتم لو اريد بالجواز الامكان الذاتي وليس بمراد وان المراد به الصحة النقل الامر به بوضوح فهو في المعنى الاول بل الكلام في التعاكس بمعنى تقبيح الحسن او تحسين القبيح لاجل المصلحة كتقبيح الصدق الضار وتحسين الكذب النافع كما هو المراد في القلب اعم من الدلالة على الحكم كونهما عقليين او غير دلالة واضحة على كونهما كذلك اما على القول بالذاتي فظاهر المقام ح من باب لكاه امثل التقبيح فالقلب المذكور على عكوله المجيب اذ لا دلالة على الوجه والاعتبار فالمنع من الملازمة اذ لا يعقل على تقديره وجود المصلحة في تقبيح الحسن وتحسين القبح اذ الحسن ما كان جامعا للمصلحة وخلافه بخلافهما والفرق واضح بين كون الحسن ذات الصدق وكون الصدق النافع وفرض المصلحة في تقبيحه انما يتصور على الثاني والمفروض على هذا القول هو الثاني هذا كله ظاهر على الوجه الاول واما في الثاني فان استند نفي الاستلزام فيه الى ما يوجد في الوجه الاول من احتمال وجود المصلحة فالحال على حذوه ما عرفت مع ان النفي المذكور يستلزم بطلان التالي لوضوح قيام الاحتمال المذكور في كل موضع ادعى فيه لزوم جواز التعاكس كالصدق النافع والكذب الضار مع ان صريح القائل دعوى النفي المذكور مع تسليم التالي ح وتوهم اندراج هذا المثال في الاحسان والاساءة ساقط بالوجدان

على ان النفي المذكور مما لا يضر بالاحتجاج بعد تسليمه كما هو مناط هذا الجواب الا ان يكون غرض المجيب المنع من لزوم جواز حسن الاساءة وقبح العدوان والا فدعوى النفي المذكور مما لا ينبغي صدوره من الداخل في الفن لوضوح استلزام جواز التعاكس لجواز حسن الاساءة وقبح الاحسان سيما بعد ظهور الجواز في الامكان العقلي ولعل المجيب يفسره بالوقوع الخارجي كما يشعر به التعليل الذي ذكره لنفي الاستلزام وعليه فوضح المنع الى الرجل وهنا جواب ثالث وهو من الجوابين ذكره القوشجي وهو ان التالي باطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بمعنى صفة الكمال والنقص او الملائمة والمنافرة لا بالمعنى المتنازع فيه وفيه مع بعض ما سبق مكابرة محضة هذا وقد يقرر الاحتجاج بما يندفع معه التجويز المذكور بان يقال في بيان الشرطية ان قضية انعدام الوصفين عند الخصم حال انعدام الامر والنهي جواز الامر بما نهي عنه والعكس مع اتحاد الوقتين لانقلاب المتعلق ح على هذا التقرير حكم الضرورة باستحالة على الحكيم نعم وهو ان كان كذلك عند الاشاعرة لكن الخصم لا يساعد به عن الكلام ثم ان العلامة في شرحه على التجريد قد فسر الحجة المذكورة بان المراد جواز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما فهمناه حسنا قبيحا وبالعكس فكان يجوز ان يعتقد جمع من العقلاء حسن الاساءة وقبح الاحسان كما حصل لنا اعتقاد العكس وانت خبير بان هذا التوجيه على تسليم ملائمته مع الحجة مما لا ينفع اذ بطلان التالي مما لم يقم عليه دليل عقلي قطعي لظهور انهما لو كانا شرعيين لم يثبتا اصلا لعدم العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه لتوقفه على العلم بان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن عبث وسفه لا يليق به وذلك اما بالعقل وهو معزول او بالشرع فيدور والجواب اولا المنع من توقف العلم بالوصفين على العلم بقبح صدور الكذب اذ هما على مذاق الخصم لا يرجعان الى امر واقعي قبل الامر والنهي اذ الحسن عنده جعل الشيء متعلق الامر كما ان القبيح عنده متعلق النهي فالعلم يحصل بمجرد تعلق الطلب لا يتوقف على شيء بل لو عطلنا لعدم قبح الكذب لحصل العلم بهما ايضا وثانيا انه لو سلم جريانه في صورة الاخبار لا يجري في صورة الامر والنهي اذ المناط المعتبر فيهما احتمال الكذب الموقوف حصولها على ثبوت قبحه بزعم المستدل غير متطرق فيها الا ان ما ثبت بما ينحل الى لحمال الراده الاخبار الضمنية عنهما بدعوى مضافا الى اندراجه تحت مطلق الاخبار لعوم الاخبار المذكورة بعد صدور الامر والنهي لحصول العلم بالوصفين بالمعنى الذي يريده الخصم ح على انه لو فهم الدور في صورة الاخبار على تسليم لا يدل على فساد مذهبه بعد تمكنه من التمسك بصورة الامر والنهي فتامل ورابعا ان بطلان شرعيتهما لا يستلزم ثبوت عقليتهما بالمعنى المتنازع فيه لو لم نقل لا يستلزم مطلقا لعدم الدليل عليه لا عقلا ولا نقلا الا ان يتشبث باطباق الفريقين على ثبوت احد المذهبين على تقدير فساد الاخر وهو كما ترى لم يعد ايضا الزاما

اشارة الى ان دعوى الاولوية باطل فيلزم منع ظهور البيان نعم الاول الاحرى ... لما في سرح ... الاولى ... الاتيان ... بالعمل ... لانه لم ... الا انها ... لا يلحق بالوجوب ... الا ... فان ... تنبه لكلام البعض ... لان الاجماع ... غير علم باعتبار الاجماع في المسائل العقلية منه

لدل على نفي شرعية مجموع الوصفين وعلى نفي شرعية القبيح ولا يدل على نفي شرعية الحسن فهو اخص من المدعى الا ان يتمسك
بالاجماع المركب لانه عرفت حاله او يقرر الدليل هكذا ان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه فهو موقوف
على العلم بان ما امر به واخبر عن حسنه فهو حسن وهذا عين الدعوى وتوضيحه ان العلم بان كل ما امر به واخبر عن حسنه
فهو حسن وهذا عين الدعوى حاصل ان ما نهى الشارع عنه مثلا قبيح انما يحصل بالعلم بان الشارع نهى عنه والنهي عن
الحسن قبيح وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح فالنهي عن الحسن قبيح والقبيح لا يجوز على الله سبحانه فالنهي لا يكون الا عن
القبيح لعدم لو سلم فاثبات الدعوى يتوقف على مقدمات هي من جملتها فيلزم الدور لاثبات الدعوى فان قيل العلم
بان كل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح يحصل باخبار الشارع عنه ولا يتوقف على نهي الشارع فكذا نقول
يتوقف على العلم بان الكذب قبيح والعلم به انما يحصل من اخباره ايضا فيصير هكذا الكذب قبيح لانه مما اخبر الله عنه
وكلما اخبر الله عنه فهو حق لان الكذب قبيح لا يصدر عنه فالدور لازم او يحصل من انه منهي عنه فيلزم الدور ايضا
لانه يتوقف على ان كل منهي عنه فهو قبيح ثم يمكن ان يقرر العلم بحسن ما امر الشارع به يحصل بالعلم بان الامر
بالقبيح قبيح لا يصدر عنه ولا يتوقف على انه مما امر به وكل ما امر به فهو حسن كذا قيل وفيه ان تقرير ...
الدليل على هذا الوجه من تقرير الاول لعدم التامل فيه ومنه يعلم فساد دعوى الاخصية كما هو منشأ هذا الجواب
فتامل وخامسا انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح بل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح
عبارة عن كونه متعلق النهي والذم والمجيب انما يحتج على نفي شرعيتهما على الاول كذا قيل قلت هذا الجواب يؤول
الى الجواب الاول في دفع الدور وحاصله ان الدور انما يلزم لو كان الامر والنهي دليل الحسن والقبح اذ العلم بحسن ما امر
به موقوف على العلم بكون الكذب قبيحا على الشارع الى اخر ما ذكره المستدل واما لو كان الحسن والقبح متعلق
الامر والنهي فلا دور اذ العلم بالوصفين وان كان متوقفا على العلم بالامر والنهي الا ان العلم بهما لا يتوقف على العلم بالوصفين
كما لا يخفى وبالتامل في ذلك يعلم فساد ما قيل من ان كون الفعل حسنا او قبيحا انما يعلم على تقدير كونهما شرعيين
اذا كان الفعل متعلق الامر والنهي وكون الفعل متعلقا لامر الشارع ونهيه على تقدير جواز الكذب عليه
وعدم قبحه عنه لا يوجب كون الفعل حسنا او قبيحا بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان يكون الفعل متعلق الامر ولا
يكون متعلق مدحه سبحانه بناء على جواز صدور الكذب عنه تعالى عن ذلك فلا يندفع لزوم الدور انتهى
وسادسا ان قبح الكذب الذي يحصل العلم بالوصفين موقوفا على العلم به ان كان بالمعنى المتنازع فيه
فالتوقف ممنوع وانما يتم التوقف اذا كان بمعنى صفة النقص والعقل غير معزول عنه كما علم مما مر في تحرير
محل النزاع وان كان بمعنى اخر فالتوقف مسلم ولا محذور منه ذكره الفاضل وهو جيد لكنه راجع الى
الجواب الاول عند التامل وسابعا ان معنى الدور هنا باطل اذ العلم بحسن ما اخبر به مثلا وان كان

وهو موقوف على العلم بان ما امر به او اخبر عن حسنه

موقوفا

موقوفا على العلم بعدم صدور الكذب عنه الا ان العلم بعدم الصدور لا يتوقف على العلم بحسنه بل على العلم بخبر من
خبر اخر على مطابقة الخبر الاول للواقع كما ان العلم بصدق هذا الخبر الثاني موقوف على اخبار ثالث وهكذا
فالمقام من باب التسلسل لا الدور وانه يشترك في الاستحالة كما توهم وانت خبير بانه مع عدم تمشيته في صورة
الامر والنهي ان العلم بمطابقة الخبر الاول للواقع عين علم الكذب المحتمل صدوره عنه سبحانه على تقدير عدم قبحه
منه فالمقام دوري لا تسلسلي بل ان هذا مجرد اعتراض على المجيب من بعض الوجوه لا لابطال الدليل وهو ظاهر و
ثامنا ان قبح الكذب عليه يجوز ان يكون معلوما من شرع سابق لا من هذا الشرع حتى يلزم الدور وفيه
ان العلم بقبح الكذب باخبار موسى او عيسى عليهما السلام يجري فيه الاشكال ايضا كما لا يخفى على المتامل فتدبر وتاسعها
ان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع لاستحال العلم بهما لامتناع ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور ذكره
العلامة في ... وشرح ... قلت وهو في غاية الغرابة لان ما انبطت به دعوى الاستحالة المذكورة ان كان
اشتراط صحة الامر والنهي بسبق العلم بحسن المامور به وقبح المنهي عنه عقلا ففيه مع انه نصا ... مصادرة وانه يوجب كون النزاع
في الايجاب والسلب الكليين على التقريب الاتي ان هذا الاشتراط لا دليل عليه بل لم يذهب احد اليه وان
كان لزوم التكليف بالمجهول كما هو ظاهر المستدل ففيه مع المنع من لزوم ذلك لعدم استلزام عدم العلم بحسن المامور به و
قبح المنهي عنه لعدم العلم بذات الفعل من حيث المفهوم كما ان الحال على العكس كان على ما هو مقتضى كون
النسبة بين الشرعي ... العموم من وجه انه انما يستحيل لو كان ... حال الحاجة فدعوى الاستحالة على الاطلاق فيها
غير صحيحة ثم كيف يلائم هذه الحجة مع اطباق الفريقين على عدم ادراك العقل للوصفين في كثير من الافعال
وكون نزاعهم في الايجاب الجزئي والسلب الكلي على ما مر في تحرير النزاع مع اعتراف المستدل به ايضا ومنه
ينقدح صحة الجواب عنه بالنقض في تلك الافعال وفيما يترآى في اثبات كلية الايجاب من عدم خلو
تلك المواضع من الدليل الشرعي ولو عموما او اطلاقا وعدم تخصيص النزاع بالمستقلات ... في
الحجة ولعل المذكورين يظهر بالتامل فيما بيناه سادسها انهما لو كانا بالشرع لزم افحام الانبياء و
التالي باطل فالمقدم مثله بيانه اشتهر ان العلم بوجوب النظر في المعجزة موقوف على العلم بصدق الرسول
اذ به ثبوت الشرعيات التي منها هذا الحكم والعلم بصدقه يتوقف على النظر في معجزته وانهما من ...
بصدقه ... ووجوب هذا النظر لا يثبت الا بالقول فهذا امر يكلف باتباعه وقال له انظر في معجزتي كي
تعرف صدقي فله ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوبه علي وما لم اعرف وجوبه لا يتعين علي
الاقدام عليه فلا امتناع منه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك
الذي لا يعلم الا بالنظر الموقوف وجوبه على قولك الموقوف صدقه على النظر فلا انظر حتى يجب ...

حتى انظر ولا يخفى ان هذا الكلام مجادلة حسنة لا مدفع للرسل عنها فينقطع ويعجز عن اثبات نبوته في مقام
المناظرة واما بطلان التالي فبالاجماع والضرورة وانتفاء الفائدة في البعثة وبهذا اتضح الحال على تقدير
كونهما بالعقل اذ خوف الضرر الحاصل بعد دعوة النبوة مما يستقل العقل بوجوب دفعه وهو موقوف على
معرفة صدقه وهي متوقفة على النظر اذ ليست ضرورية ومقدمة الواجب واجبة فوجوب النظر لا يتوقف على
العلم بصدقه حتى يلزم المحذور المذكور بل على احتمال صدقه بحيث يتحقق معه خوف الضرر ويتحقق لا يتوقف على
العلم بصدقه اذ من الممكن عقلا والمشاهد حسا حصوله من اخبار مجهول الحال بل العقل القاطع لا يعذر التارك
للنظر بعد دعوة النبوة وان لم نقل بوجوبه لمقدميته لعدم صلوح تركها عذرا للتارك فيها على العقوبة بعدم وجوبها
ايضا ومن هنا ذهب الى الحكم بالتسوية بين هذا الجاهل التارك للنظر والعالم العاصي في استحقاق العقاب
اذ المناط في تنجز التكاليف لو اعتبر ليس هو العلم والا لما كلفت الكفار بالفروع بل الالتفات الى اصل التكليف بعتبر
واحتمال العقاب على ترك العمل بما فيها وليس في العقل ما يدل على قبح عقاب هذا الجاهل بل فيه ما يدل على حسنه
ومن جملة الوجوه فيما يراه بعض الاجلة من انكار وجود الجاهل القاصر في العالم اذ مقتضى وجوب اللطف على الله تعالى
تفطن المكلف وعقابا بالشريعة وان كان لا الخطر الخارج لا اشاعة على ذلك نعم لا اخصا ثقة من عدم
العقاب لولا خوف الضرر بعد دعوة النبوة ولعله يجزيه نادر كما ان مما ذكرنا يعلم فساد ما يتخيل
من ان العقل والنقل تطابقا على عدم العقاب من دون بيان لاشتراط التمسك بما في الرواية بالفحص اجماعا ولا
يجب على النبي ايصال البيان الى احاد الناس بل اللازم عليه هو الايصال المتعارف نعم انك لو احطت خبرا
بما ذكرنا تقف على ما في ترهاتهم في رد الاستدلال المذكور منها ما ذكره بعض الاشاعرة في شرحه على
التجريد عن اصحابه من ان لزوم الافحام مشترك الورود اذ وجوب النظر بالعقل ليس ضروريا بل يتوقف على
مقدمات عديدة مفتقرة الى انظار دقيقة من كون النظر مفيدا للعلم مطلقا او في خصوص الالهيات وان
المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مع ان هذه المقدمات محل معركة
الآراء المخالفة السمنية في الاولى والمهندسين في الثانية والحشوية في الثالثة والعوضية في الرابعة
وجماعة من العامة والخاصة في الخامسة على ما يأتي تفصيل هذه المذاهب وادلتها في محله فلعل فرض كونها
نظرية كلا او بعضا يلزم المحذور ايضا اذ له ان يقول لا انظر ما لم يجب النظر ما لم يجب علي ولا يجب علي
ما لم انظر فان قلت فليكن وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له مقدمات يفيد
اليها ذهنه بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوبه ضروريا مفتقرا الى تنبيه على
طرفيه مع تلك المقدمات كما في زوجية الاربعة على اصل النظر لا توقف له على وجوبه فليس له ان يقول

لا انظر

لا انظر ما لم يجب علي قلت دعوى كونه ضروريا مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة كاسدة قطعا اذ
نرى الفرق البين بينه وبين زوجية الاربعة وعلى تقدير صحته يمكن ان يكون هناك دليل اخر للمكلف اذ
لا يستمع الى النبي وكلامه من التنبيه والتدبر تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا
فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة واما العلاوة فيدفعها ان الغرض عدم امكان الزام المكلف بالنظر
والحال هذه لا استحالة حصوله منه بدون وجوبه ومنع المعترض المدعى اشتراكه هو الاول واما ورود ايضا فالمدعى
توقف دفع المحذور المذكور عند العدلية على اثبات تلك المقدمات لكفاية احتمال ثبوتها في استقلال العقل
بوجوب النظر الرافع لدفع الضرر المحتمل اذ كل عاقل يحكم بوجوب دفعه بل هو من الامور المودعة في طباع
الصامت من الحيوانات اذ نشاهد تحرزها عن مظان الخوف وعلى تسليم التوقف فالمقدمات المذكورة مما قياساتها
معها بلا ريب فهي ضرورية عند الاذهان السليمة الخالية عن الشبهات ومجرد وقوع النزاع فيها من ذوي السلق
المعوجة لا ينافي الضرورية كما اتفق نظائره في غير واحد من الضروريات ووقوع الفرق بين المقام وزوجية
الاربعة على تسليمه مما زعمه بتفاوت الضروريات ظهورا او خفاء واثبات تلك المقدمات بعد كفاية
مطلق الالتفات اليها في الاذعان بها لا يا باعث له ان كان ولا يلزم الدور وما في القول الثاني من الاوليين منهما فقد مر
تزييفه واما في الثانية فلما اشرنا من استقلال العقل بوجوب المعرفة لتوقف دفع خوف الضرر عليه
وان لم نقل بوجوب المقدمة شرعا مع ان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة المنعم المذكور ولا يحصل
الا بالنظر وما نقله الفاضل القوشجي في شرحه من انه ان كان لا لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة فاما الى المشكور
وهو متعال عنها او الى الشاكر اما في الدنيا فمنتف بل الحظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها فضعيف جدا
اذ نختار عود الفائدة الى الشاكر ولا ضير فيه بكلا قسميه لوجود الحظ الذي هو دفع الخوف عن النفس
لاحتمال سلب النعم التي لا تحصى بل اي فائدة اعظم من القرب الحاصل حينئذ للمنعم والتوجه الى الحق
واستقلال العقل بادراك الجزاء اجمالا لاوامره وهو منع توهم عدم احتمال الحصول على حصر اللاحق بالمذكور نعم في
التمسك من جهة لا يشعر واوهن منهما توهم كونه تصرفا في ملك الغير واقبح من ذلك التمثيل بالملقمة
ووهن الجميع عند الانصاف وعجائب في الشعر وبالجملة فلا ريب في وجوب النظر وبطلان الشبهات نعم قد
يتوهم منع التوقف على النظر لامكان حصول المعرفة بالتعليم على ما يراه الملاحدة او الالهام على ما يحكى
عن البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما عن الصوفية ويدفعه عدم وضوح افتقار المذكورات
الى النظر بان الغرض ان لا يتمكنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من ادلة سبحانه
غير معلوم لعباده والتصفية بمجاهدة الى المجاهدة الشاقة والمخاطرات الخارجية عن الطاقة وقلما تخلو

بها الامرجة فهي في حكم غير المقدور مع ان وجوب المعرفة لا يزول عنه توقفه على النظر اذ للشيخ
الا الزام باحد الطريقين اليها من النظر والتصفية مثلا والمحذور المذكور لازم في الطريق
في الكشف واما لو ادعوا نفي الحصر في النظر كما هو المحكي عنهم فلا كما لا يخفى على المتامل
ومن ذلك يظهر الكلام في رابع المقدمات واما الخامسة فقد عرفت عدم توقف المدعى عليها
لهذا كله ولكن التحقيق في وجه الفساد ان الغرض من ابداء نظرية النظر وتوقف اثباته على
المقدمات المذكورة ان كان بحصر اعتذار المكلف في تماديه من النظر نظرا الى عدم امكان حصول العلم له
لابه ولابها ففيه انه دعوى الاستحالة الترجيح مما لا يصغى اليه سيما بعد مشاهدة حصول العلم للغير وحصل في غير واحد
من المسائل النظرية ويزداد هذه الدعوى شناعة لو كان المراد منع حصول العلم لاحد وان كان
مجرد المنع من حصوله ونفي دعوى الاستحالة كما هو الظاهر من القائل فالحال فيه على حذو ما سبق ثم لو ادعى احتمال عدم
حصوله للمدعو لمعرفة النبي بخصوصه فقد يتوهم لزوم الافحام لكن يدفعه التسليم كفاية تمكنه من اثبات نبوته
لغيره هذا المكلف على التامل فيه وان كان المراد ان المكلف وان حصل له العلم بها الا ان له الامتناع عن النظر
والاعتذار بالجهل بالعجز عن ذلك فغير سديد للخروج عن عدم سماع العقلاء مثله ... صدوره مثله عن العاقل وعدم
تمكن النبي بمعجزة اخرى ونحوها من اثبات نبوته لمن عداه كاف في عدم لزوم الافحام ولو ادعى
ذلك في حق كل مكلف كان ممنوعا اشد المنع مع ما ستشير اليه من عدم لزوم الافحام على هذا ايضا وبالتامل
في ذلك يعلم ما في اطلاق الوجهين المذكورين لوجه الفساد من الفساد كما ان بالتامل في مطاوي كلماتهم
ما عرفت تعرف ان ما ذكره البعض المذكور فيه تسليم نظرية وجوب النظر من ان للمكلف ان لا يستمع
الى النبي اذ كان له دليل اخر على الامتناع من سخائف الاوهام اذ ينقل الكلام في ذلك الدليل الاخر
فان كان هو العقل فالغرض عدمه عند الاشعري وان كان الشرع فلا يعقل الاستدلال به على عدم الاستماع
لقوله كما هو ظاهر فتامل ومنها ما ذكره البعض المذكور ايضا في مقام الحل وهو انه ليس للمكلف الامتناع عن
النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر جاء نظرا ام لا
وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول له ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين لك
الاتيان به ولا يسوغ لك اهماله ... فيلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف كذا وهذا ... خوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان حال عدم غفلتهم عن وجوبه ثم قال
وهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة والامامية ايضا فان قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل

اذ الوجوب

اذ الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب النظر فيه انتهى قلت لا يخفى على من له ادنى
دربة ان الوجوب النفس الامري على تقدير ثبوته لا يكفي في الزام المكلف ضرورة انه ما لم يثبت عنده يسوغ له الامتناع
عنه قطعا من دون لزوم الخروج عن اداب المناظرة كما يشهد به القواعد العقلية والنقلية القاضية بنفي التكليف
بلا بيان وقبح العقاب من دون برهان فالحكم بعدم جواز الامتناع عن النظر مع عدم علمه بوجوبه مكابرة لما هو كوضوح
في العقول ومخالفة لنص الكتاب وسنة الرسول واعجب من ذلك تفصيه عن الاشكال في الجواب عنه بما ليس له توهم
مجال فان عدم جواز تكليف الغافل غير مقصور على احد الامرين ممن لم يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف بكذا
بل عم منهما وممن قيل له ذلك وشك في صدق القائل او كذبه بل لا يخفى عدم جواز تكليفه ولو علم بالتكاليف تفاصيلها
وبالاحكام بحذافيرها اذ ادلة الامتناع بعدم علم ثبوت حجية قوله كما هو المفروض جائز الامر عدم كونه من باب
تكليف الغافل وبطلان التكليف قد يكون لعلة اخرى وامور اخر كالتكليف بما لا يطاق والتكليف الذي لا يترتب
عليه الاثار المقصودة منه بعينها كما جرى على ما هو المعروف في قولهم لا يجوز تكليف الغافل من ارادته الغافل بالتكليف
ولو اريد الاعم منه ومن الغافل بالمكلف به او خصوص الثاني فعدم كون المقام من هذا الباب مما الاشتراط عليه سيما
على الثاني لان النظر عند الممتنع غير متضح المفهوم واما ما ذكره هذا القائل من ان الغافل من لا يفهم الخطاب
او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف فان اراد من الفهم السليم فلا يخفى اعتبار الغافل من القسمين
المذكورين وممن لم يعلم انه مكلف ولم يقل له انك مكلف بكن اراد انه منه على العلم بالتكليف فيصحح
لكون المقام من هذا القبيل كما لا يخفى واعجب من ذلك تنزيل مقالة العدلية في التقصي عن المحذور المذكور على
ما زعمه حلا وذلك بجعل معنى ان الوجوب العقلي الثابت في نفس الامر كاف في صحة التكليف بالنظر وفساد الامتناع
عنه وان لم يعلم المكلف المدعو بذلك فان من البين ان هذا افتراء عليهم اذ ينادون باعلى صوتهم في
ذهبهم باستقلال عقولهم بوجوب دفع الخوف عن النفس وقطعهم بوجوب النظر وعلمهم بعدم جواز الامتناع عنه
ولا تصور لكفاية استقلال العقل بحض بوجوب النظر في صحة تكليف هذا الرجل المدعو به وجه صحة كما عرفت
تقريبه انفا كيف وعلى تقدير الكفاية يلزمهم الاعتراف بوجوب النظر مع قطع النظر عن الادلة العقلية
اذ العدلية وغيرهم من الملل والنحل قاطعون بوجوبه وهم لا ينكرون وجوبه في ذلك بل يدعون علم بلوغ علمهم
بذلك مع انهم حصروا طريق اثبات النبوة بالكتاب والسنة فتامل وملخص المقال ان الحكم على المكلف
بالنظر لا يمكن الا بثبوت وجوبه عنده وتنجزه عليه ومجرد ثبوته في الواقع لا يجدي في الزامه على ما عرفت
فثبوت وجوبه عليه ان كان باستقلال العقل به صح الزامه به لكنه هدم لمذهب الاشعري وان كان بقول
النبي فهو اثبات له بحجيته فيه احتمال كذبه لعكس الزامه به بل الافحام او قوله وان كان بشرع سابق

فيجري فيه هذا الكلام ايضا فاتضح ان المناص في دفع هذا المحذور الا بالتزام ادراك العقل وجوب النظر والتحسين والقبح وما زعمه من امكان دفعه بالتمسك بالادلة السمعية الدالة على وجوب النظر من قوله سبحانه قل انظروا ماذا في السموات والارض فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وغيره وقوله لما نزل ان في خلق السموات والارض بعد موتها واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكهما بين لحييه ولم يتفكر فيها اذ الايعاد على ترك التفكر في دلائل المعرفة كالامر بالنظر في الآية يفيد الوجوب يدفعه بعد الغض عن فساد التمسك في اثبات المطالب العقلية خصوصا النبوة التي هي مبنى الاحكام الشرعية بالادلة الظنية ان اثبات كون الآيتين من سبحانه انما هو بقول النبي الذي لم يثبت بعد صدقه كما هو المفروض ومثله الحديث المذكور واما ما اجاب به البعض المتقدم من ان هذا المسلك ظني لاحتمال الامر لغير الوجوب وكون الخبر من الاحاد فان اراد به بيان الواقع من كون المسلك ظنيا مع تسليم صحة الاستناد في المطالب العقلية الى الادلة الظنية ففيه مع عدم مساعدة العبارة على ذلك ما نكره اليه الاشارة من فساد ذلك وان اراد الاعتراض على المسلك المذكور بما ابطلناه كما هو الظاهر ففيه انه خروج عن طريقة الاشاعرة اذ البناء انهم يتشبثون بالادلة الظنية في المسائل العقلية يرد عليه الالزام بالخروج من هذا الدين بل جميع الاديان اذ قضية منعه عن صحة التعويل على الادلة الظنية في المطالب العقلية بعد انكارهم المستقلات العقلية ايضا هو ذلك كما لا يخفى على المتأمل هذا وقد اجاب بعض المعاصرين عن الحل المذكور بانه انما يتم لو اراد المدعي المنع من النظر بنفي وجوبه واقعا واما اذا اراد ان وجوبه لم يثبت عنده حتى انظر توجه منه الافحام وفيه انه لا يتم على القول ايضا فان تمكن النبي من اثبات الوجوب الواقعي لو نفاه المكلف بعد عدم العلم بعد كما هو المفروض وقد عرفت انه يجوز ثبوته في الواقع غير مجد لهم لا انضاء التبرز نظير ارادة نفي ثبوته عنده لكنه لا ينفع فيما رامه المجيب واما ما لزمه من توجه الافحام على التقدير الثاني فسيأتي توضيحه في الامر الثاني ان شاء الله ومنها ما اعتمد البعض المتقدم ايضا من ان المعرفة واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فليس للمكلف الامتناع عن النظر لان انكار وجوبها الاتفاقي لا يرجع كما لا يأتي له منع حصر طريقها في النظر وان كان تأثيره غير تام لعدم ما سبق التنبيه عليه غاية ما في الباب الخلاف العرفي في الطريق وهو لا يوجب الاختلاف في اصل الوجوب لو لم يدل على عدمه كما هو الحال في نظائر المقام والتحقيق في الجواب عن ذلك ان هذا الاجماع على تقدير التعويل عليه مما لا يسمن في المقام ضرورة ان المكلف المدعو ما ان يكون عالما بوجوب النظر اولا وعلى الاول فان استند الى العقل فهو المطلوب او الى الشرع فان كان هذا الداعي فمع حصر اكذبه كما هو الغرض لا يحصل العلم اذ شرعا او سابقا فيجري فيه الكلام بعينه وعلى الثاني فاما ان يكون

سائر المكلفين عالمين بوجوبه لك باحد الطريقين لعله وعلى الاول فاما ان يفهمه بان هذا واجب عليك عقلا او شرعا اولا وعلى الاول فلم المناظرة معه بمثل ما جرى بينه وبين النبي وعلى الثاني فالامر اوضح وقد يجاب بوجه آخر بحيثية اقواها امور الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان المكلف ان كان عارفا به فهو تحصيل للحاصل وان كان غير عارف به فهو تكليف الغافل وكلاهما غير جائز وجوابه عن طريق العدلية ظاهر وقد تقدم واجاب البعض المذكور بعد اختيار الشق الثاني بالمنع من كونه من باب تكليف الغافل زاعما ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به اذ الغافل من لم يفهم الخطاب لعلم يفهم انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف وقد تقدم ما فيه الثاني منع الاجماع على وجوب المعرفة والسند انعقاده على خلافه كما يدل عليه تقرير النبي والائمة والصحابة العوام على اعتقاداتهم وعلى عدم الاستفسار عن الادلة الدالة عليها وعدم تكليفهم باقامة الحجج والبراهين عليها مع علمهم غالبا بعدم علمهم بها فان قصارى جهد العوام الاقرار باللسان والتقليد الذي لا يفيد معرفة فلو كانت المعرفة واجبة لما ساغ تقريرهم وعدم ردعهم وجوابه على ما افاده البعض المذكور اولا انهم كانوا عالمين بالادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم كانوا عاجزين عن تحرير المقاصد وتفصيل الادلة ودفع الشبه والايراد على الوجه المقرر عند العلماء وهو غير مضر اذ المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية والتفصيلية بل الدليل على وجوبها سوى تحويه عن جمهور العوام كما اعترف به المجيب وثانيا ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية لا فرض عين والجواب المذكور يتم على الثاني والدليل عليه وظاهر ان حصولها على التفصيل للعلماء يسقط وجوبها عن العوام لكن المعتمد هو الاول اذ لا دليل على كون وجوبها كفائيا بل ظاهر الادلة الدالة على وجوبها هو الوجوب العيني وعلى القول بمنع الوجوب العيني فالامر اوضح الثالث المنع من وجوب المقدمة اذ الوجوب الشرعي بالامر الشارع ولا استحالة في تعلق خطابه بشيء دون مقدمته وجواز اولا وجوبها عند المعظم لتناقض ايجاب الشيء وتجويز ترك مقدمته مع ان وجوبها هو المبني للغرض المحتاج ثبوته الى الاصل كما يجيء ان شاء الله وثانيا ان منع وجوبها الا يجدي في المقام كما عرفت تقريره فتامل وقد اجاب البعض المذكور بان المعرفة غير مقدورة بالذات لا يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المتولد ابدا فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وفيه تحكم فيه ما ان المعرفة بالواسطة مقدورة فتامل الرابع المعارضة بوجوه دالة على عدم وجوب النظر بل وحرمته شرعا منها ان النظر في معرفة الله والصفات واقعه بدعة لعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والائمة ولو كان

نقل كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية وكل بدعة رد وضلالة لقوله صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد وجوابه
اولا منع عدم النقل بل ثبوت بحثهم عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما تواترا كما هو ظاهر على المتتبع في
الايات والاخبار غايته الامر عدم تدوينهم علم الكلام وعدم اشتغالهم بتحرير المسائل وتلخيص السؤال والجواب على
الوجه المتعارف عند الاصحاب لجودة اذهانهم وجودة قرائحهم ونزول الوحي اليهم وتمكن رجوعهم الى من يعلمهم
وعدم كثرة الشبهات في عصرهم كي يحتاجوا في دفعها الى الكلام والنقض والابرام كما في زماننا كما انهم لم يدونوا
الفقه ولم يتكلموا فيه بان يحرروا نصوصه ولا ابوابه لعدم حاجتهم لعدم وجود من يكفيهم ويجيبهم عند حاجتهم من دون
مراجعة الكتاب ولو قيل ان التفاصيل ايضا بدعة قلنا نعم ولكنها بدعة حسنة كتفصيل الفقه والحديث وسائر
العلوم الشرعية وثانيا بما قيل ان غاية ذلك عدم وجوب النظر وهو لا يستلزم ابقاعه على معنى الشرعية و
الرجحان ليلزم كونه بدعة والظاهر ان ما نشأ عن عدم الخطر المكرر دليل المجيب فيه هنا من غير فرق التحريم و
من الاشتباه نرى كما في الجواب المذكور في النقل ومنها ان النظر لو كان فهو حرام لما روي انه صلى الله عليه وسلم خرج
على الصحابة فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال اذا ذكر القدر فامسكوا وجوابه منع الصغرى
لعدم كون النظر في المعجزة جدلا اعرفا ولا لغة مع ان الجدل المنهي عنه هو المقرون بالجهل والعناد واللجاج
بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الكاسدة ودفع الحق وارائه الباطل بالتغليط والتلبيس في صورته كما
قال سبحانه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله
بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في حرمته واما الجدل لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به لقوله سبحانه
وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وجادله الرسول لابن الزبعرى على
للقدرية مشهورة مع ان النهي عن التكلم في القدر والخوض فيه عن العكوف الاصول الدين لدلالة الايات
والاخبار على جوازه بل ووجوبه ايضا قال سبحانه ويتفكرون في خلق السموات والارض افلا يتفكرون افلا
ينظرون ونحو ذلك ومنها ولزم تكليف العاجز اذ ليس الا على التقليد الذي لليقين معه ضرورة عجزهم
عن النظر فيجاب الخذ لطريقتهم كما هو شائع كلمه على نص في عدم وجوب النظر بل في حرمته والجواب
صحة الرواية بل قيل انها من كلام سفيان الثوري اذ روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة قال الله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فسمع سفيان بذلك فقال عليكم بدين العجائز ومنه يتضح
انها لو صحت لكان على عكس المدعى لكون ما استدل عليها الاستدلال الا ان قيل انها حكاية ولا ابهام كما

[illegible]

اليد عن نحو يكتبها لاظهار اعتقادها بوجود صانع المحرك للافلاك المدبر للعالم وما قيل من عدم التنافي بين كونه
سفيانيا وصدوره عنه في المقام لمن عنه من حكاية الدولاب فان اراد مجرد نفي التنافي فمسلم لكنه
غير مجد اذ الغرض من كونه سفيانيا نفي كونه نبويا وان اراد اثبات صدوره عنه فلا دلالة له لعدم التنافي في عليه ثم انها
لو صحت لما قاومت الادلة القاطعة على وجوب النظر على ان دعوى عجز نحو العجوز عن الاستدلال ممنوعة خصوصا
الاجمالي الذي لا دليل على وجوب ازيد منه والظاهر ان المراد بالعجائز هنا هو من ليس لمجرد نظر الا الاعمال المكلفين في حد
الحكم ولا يخفى ان عدم اقتدار جملة منهم او من علم اقتدار كل واحدة ولعلك تعلل التامل فيما ذكرنا تعلل
على توجيه التعبير بكلمة على والجاب الفوشجي بان المراد التفويض الى الله سبحانه فيما اقتضاه او مضاه والانقياد له فيما
امر ونهى لا الكف عن النظر والاقتصار على التقليد وترك النظر ومنها اكتفاء النبي عن الكفار بالشهادتين
وحكمه باسلامهم وعدم تكليفهم بالاستدلال الا النقل لتوفر الدواعي والجواب ان ذلك لعلمه بعلمهم بالاستدلال
اما بالفطرة او بملاحظة المعجزة الدالة على صدقه في ادعائه كما صرح به شيخنا البهائي وغيره وان كان تماما
لا تخلو عن تامل سيما بعد اختيار عدم علمه بذلك بناء على كون علم الانبياء والائمة حضوريا خصوصا
مع دعوى كل ذلك في حق كل احد فتامل وثانيا ان الاكتفاء المذكور لعله لعدم تمكنه من تكليفهم
بازيد منه وانتفاء الحكمة المماشاة والمجاراة في بدء الاسلام لكونه ضعيفا وكون اهله قليلا
والمعاند والمنافق كثير او دينهم خلافه ولذا كان يباشرهم ويناكحهم ويوارثهم تأليفا لقلوبهم ليكثر
المسلمون ويقوى الاسلام كما كان ذلك يجيز كل نبي ع لله وكل امام مع رعيته فهذا من باب دفع الافسد
بالفاسد فما توهم بعض المعاصرين من انه لو كان المعتبر هو الايمان عن الدليل لزم استناد التقصير الى
التبليغ فهو ناش عن الغفلة عما ذكرنا لكون ترك الابلاغ لحكمة ومصلحة عظمى كما عرفته ولو سلم
فالمقام بالاخبار الدالة على كونهم مكلفين بالظاهر مردود لاشتراط الامر اظهر ومنها ان النظر مظنة
الوقوع في وادي الضلالة لكثرة الشبهات التي لا يمكن التخلص عنها في الاصول وان الفروع اسهل من الاصول
فلا لزم عدم وجوب النظر فيها على في الاصول بالاولوية او التسوية وان غاية الامر الحال على الذكر ثم انما
الاصولية وان من اعتقد فيها بالتقليد مصدق عرفا فيكون مؤمنا اذ الايمان هو التصديق فيشمله قوله سبحانه
المؤمنين والمؤمنات جنات الاخرة وان قول النبي او الامام بل العقل العارف اوقع في النفس من الادلة المدونة
في الكلام لابتنائها على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على ابطال الشكوك والشبهات والاوهام التي
لا يتخلص منها الا من ايده الله الملك العلام والجواب عن الكل ظاهر مما مر فلا حاجة الى الكلام
بقي هنا امران الاول قد جعل القوشجي تقرير هذا الدليل على الوجه المذكور بيانا لما في التجريد

من لزوم انتفاء الشرعية على تقدير ثبوتها وان ما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان مستحيلا ثم اعترض عليه بان
انتفاؤه مسلم لكن لا لاجل انتفائه على تقدير ثبوته من حيث انه لازم بل لاستلزامه المحال الذي هو افحام الانبياء
والفرق بينهما ظاهر لانه كلما استلزم المحال ثبوته استلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا
لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لا انا نقول كل ما يستلزم الح ثبوته
يقتضي ثبوت المحال وثبوت الح لا يقتضي انتفاءه لانه في ذاته يقتضي انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع
التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ايضا فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته
لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الح ليس من التقادير الثابتة في نفس الامر انتهى
قلت فرق بين بين نشو الانتفاء من نفس الوجود ولزومه على تقديره اذ مستند الانتفاء على الثاني لا يلزم
ان يكون هو وجود الشيء بل قد يكون مستندا الى لازم خارجي كالافحام في المقام على احد الاحتمالين بخلاف
الاول فان ذلك فيه غير ممكن وما ذكره المعترض على تسليمه انما يصح لو اراد القائل المعنى الاول مع انا لو
نمنع ظهور كلامه في الثاني فلا اقل من التساوي مضافا الى احتمال ان يكون مراد القائل هو لزوم الدور في
الكلام فيه وهو الاحتمال الثاني فجوابه ما حققناه في تحرير الدليل المذكور هو غاية ما يقرر
في تصحيحه وتنقيحه وهو بعد محل نظر اما اولا فلان لزوم الافحام مشترك الورود بين المذهبين اما على مذهب الاشاعرة
فلما عرفت مشروحا واما على مذهب الامامية فلان مجرد استقلال العقل بوجوب النظر لا يوجب دفع الافحام
لتعذرها الى المكلف مقتضى عقله ويقول عنادا واختيارا للنبي بان عقلي لا يحكم بوجوب النظر حتى انظر فيتم
النبوة ويقول بعد النظر لم يتحقق لي صدقك حتى اتبعك ولو اغمضنا عن ذلك فقد يقول بعد الاعتراف باستقلال
عقله ان العقل لم يثبت عندي حجيته مطلقا او في الاصول واذا لم يكن ناشيا من قول المجيز واما ثانيا فبان المحل فيمنع
الملازمة على كلا المذهبين اما الامامية فلما عرفت من مقالتهم وان لا تم عن النقض الذي اشرنا اليه ثم
واما الاشاعرة فلان النبي الذي بعثه الله الى كافة الناس مؤيدا بصنوف التاييدات والتسديدات
معصوما من الزيغ والزلل مهبطا للوحي واجدا لصفات الكمال والاخلاق الحميدة والاطوار المحمودة لا بد ان
يكون قادرا على اثبات نبوته بعد بلاغ دعوته باقامة البرهان على مقالته واتيان ما لا يقدر الخصم على
معارضته كما هو معنى المعجزة وكيف يعقل عجزه عن ذلك بعد استلزامه لتفويت الغرض من البعثة وذلك
لا يتوقف على القول بالتحسين والتقبيح العقليين لما سيأتي فلو فرض عجزه عن اثبات نبوته بالنسبة الى الجاهل
الى النظر الى المعجزة لما يلزم عجزه عن ذلك على الاطلاق بعد تمكنه بما لا يحتاج الى ذلك كاحياء الموتى من غير
تكلف واصلاح بحيث يتكلمون معه واماتة الاحياء وتسويد حجر والحكم على الارض بخسفها وقلب العصي

بابتلاعه او تصيره كلبا او خنزيرا او جعله اعمى او اخرس او غير ذلك مما يوجب تصديق المدعو بنبوته والاذعان بحقيته
بلا محذور على تقدير حصر معجزته فيما يحتاج الى النظر تمكنه من اجباره على النظر والاقرار بعجزه عن القطع
واعتبار العقل وبالتامل في ذلك تعرف الجواب عن النقض الذي اشرنا اليه هذا وليعلم ان كون النبي متصفا
بما عرفت لا يتوقف على القول بالتحسين والتقبيح لان ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة لكن اثبات ذلك
بالادلة الظنية موقوف على اعتبار العقل بل الاعتراف بادراك الحسن والقبح للعقل ضرورة بطلان التمسك بها
قبل حكم العقل بحجية كلام الشارع او قبح صدور الكذب والعبث من الحكيم على الاطلاق فتامل سابعها
انهما لو لم يكونا بالعقل لزم الترجيح بلا مرجح اما الملازمة فلان تخصيص الاحكام بموضوعاتها كالوجوب
بالواجب والحرمة بالحرام واخواتهما لو لم يكن لما فيها من المصالح المكتنفة بها او المودعة في ذواتها كان
نسبة كل من الموضوعات الى كل واحد من الاحكام كحكمها والحال هذه على نهج سواء وتخصيص بعضها
بهذا دون غيره ترجيح لاحد المتساويين على الاخر من جهتين وتوهم كون المرجح هو ارادة الشارع
عبارة اخرى عن الالتزام بالتسلسل كما حقق في هذا الكلام على مذهب القائل بنفاة الدلالة واما بطلان التالي
فبالضرورة وما يتخيل من لزوم هذا المحذور على العقل بكونهما بالفعل اثم نظرا الى انه ابتداع المصلحة
في هذا الفعل دون اخر وابداعها فيه دون اخرى كذلك مضافا الى عدم توجهه على الجاعل
لا يتوقف الذاتية انه شبهة في مقابل الضرورة فلا يعتنى بها ثم يمكن الخدشة في منع بطلان التالي اولا
لاعتراف الخصم بحجيته وباعتبار بطلانه من جهة ثانيا بانا نعتبر المجبرة مع تفسير الحسن والقبح بغير المعنى المتنازع
فيه ايضا وان كان يمكن الذب عن الاول بقضاء العقل به الا ان دعوى الضرورة بالنسبة
الى اصل المدعى تكفي عن مؤونة الاحتجاج ويعلم ان الدليل المذكور كما يدل على كونهما بالعقل يدل على ثبوت
الملازمة بين العقل والشرع ايضا كما هو ظاهر ثامنها انهما لو كانا شرعيين لما كان فعل الله حسنا
قبل ورود الشرع والملازمة ظاهرة لان لازم انتسابهما الى الشرع على مذاق الخصم انتفاؤهما قبله
واما بطلان التالي فبالضرورة لان العقل يستقل بحسن انعامه على الاطلاق كما ذكره العلامة في النهاية
وتدقيق ان كان المراد بالحسن جعل الشيء متعلقا للامر كما يقوله الخصم فالتقييد بما قبل الشرع لا وجه له
ضرورة عدم كون فعله سبحانه متعلق الامر بعد ورود الشرع ايضا
فعله سبحانه وان كان المراد بكونه مما يثاب على فعله كما يقوله العدلية فالخصم معترف بحجيته
الخبر انما يدل على فساد شرعية خصوص الحسن اللهم الا ان يتعسف في تتميم المدعى بعدم القول بالفصل
وهو كما ترى على انك قد عرفت كفاية دعوى الضرورة في خصوص المدعى من تجشم الاستدلال بها

لا يتم بدونهما ومما يبنى على تمشية هذا الجواب في الاجماع المدعى على حسن ايمانه سبحانه عند الغرض قبح على كما لا يخفى
نعم يحتاج ان يقال المراد بهما عند الخصم ان كان هو المبحوث عنه فنعم الوفاق ويرتفع الخلاف لعدم قصوره
افعال العباد وان كان بالمعنى الذي اخترعه اعني كون الشيء متعلق الامر فظاهر الفساد لما عرفت وايضا
تغيير المعاني فليس شيء منهما مناسبا كما لا يخفى هذا ونقل عن الاشعري في شرح المنار من انه لو انتفى المقتضى حسن
افعاله لانتفاء النهي عنها لا توجه الا رجحا واعترض عليه في المسائل السبعين بانه لو اقتضى انتفاء النهي عن
الفعل كونه حسنا الوجوب مضادة الحكم الذي يقتضيه احد النقيضين للحكم الذي يقتضيه النقيض الاخر
فلا بد ان يكون هذا بعينه يوجب اقتضاء انتفاء الامر بالفعل كونه قبيحا لان الامر بالفعل يقتضي كونه حسنا
فيقتضي نقيضه ضد ذلك وهو كونه قبيحا فيجب ان يكون افعال الله سبحانه قبيحة لانتفاء الامر عنها
مع ان ذلك باطل بالاتفاق قلت وايضا مبنى الحجة على المعهود منهم من تفسير الحسن بما امر به وتفسيره بعدم
كونه منهيا عنه على تسليم بانقض الحد لتفسير المعهود بل يقتضي اشتراك هذه اللفظة وهو ظاهر الفساد
تاسعها انهما لو لم يكونا عقليين لزم ارتفاع الوثوق بما اخبر به الشارع من وجود الجنة والنار والحساب والكتاب
والصراط والميزان والحشر والنشر والسؤال وضغطة القبر والثواب والعقاب وغير ذلك مما نطق
به السنة والكتاب لان طريان الاعتقاد بالمذكورات ليس الا اخبار الشارع بثبوتها واستقلال
العقل بقبح صدور الكذب عنه فاذا لم يستقل بذلك تطرق اليها احتمال الكذب من خصوص الصادق بالضرورة
واما افادة القائل فلا انتفاء فائدة البعثة كما صرح به في النهاية وللاجماع على كفر المرتاب فيها كما قيل الحجة
المحيرة وان كانت صحيحة فيما يترائى ولكن قد يخدش فيها اولا بمنع تطرق الكذب لاستحالة الكذب بالكلام النفسي الذي
يقولون به وثانيا بورود مثله على العدلية ايضا نظرا الى احتمال وجود ما يدعو الى الكذب من مصلحة فائقة
على مصلحة الصدق كما هو تحقيق انتفاء اليقين بانتفائهما وكيف يمكن دعوى اليقين بذلك مع اطباق الامامية
على جواز التقية على الامام وعدم تقييده لنفي الاقوال بعد علم الدليل على استحالته مثله في حق الرسول
بل في حقه سبحانه ايضا في غير موقع وذلك بين القول بالذاتية وغيره ضرورة ان الحسن الذاتي في الصدق
مثلا لا ينافي وجود مصلحة في الكذب مع بقاء الحسن الذاتي وذلك على القول بالوجوه والاعتبار اظهر
فتخصيص هذا الاعتراض بهذا القول كما صدر عن بعضهم غريب وثالثا بان احتمال الكذب مدفوع
بما حكي عن الاشاعرة من ان الكذب نقص والنقص على الشارع محال اجماعا وانه يلزم ان يكون
غير حال الصدق قابلا لحمل ضد حال الكذب وانه لو اتصف بالكذب لزم قيام الحادث بذاته سبحانه لو كان
حادثا وامتناع الصدق عليه في ذلك الكلام لو كان قديما لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا كذبه

بتقسيم

بتقسيميها الاول فقط واما الثاني فلان الضرورة قاضية بان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وان الاجماع
منعقد على عدم صدور الكذب عنه سيما فيما يؤدى الى الامام من الاحكام بل مقتضى الادلة الاتحاد هو ذلك ايضا
وههنا خدشات اخر لا تليق بالذكر ويمكن الجواب عن الاول بعدم تعقل الكلام النفسي سواء فسر بمدلول الكلام
اللفظي كما عن جماعة او بالامر القائم بالذات من الاول كما عن اخرى لانا لا نتعقل معنى اخر سوى العلم والارادة
كما زعموا والكلام في ابطاله مستوفى في محله ولو سلم فدعوى استحالة اتصافه بالكذب ممنوعة كما اشار اليه في
النهاية لعدم الدليل عليه عقلا ولا نقلا فتامل مع ان تطرق احتمال الكذب الى هذه الكلمات المسموعة
كونها عن النفس لما تكشف عنه من المعنى القائم بذاته الاقدس كاف في المدعى بل قد يقال بعدم المنع عن لزوم
الكذب في اخباره لو كان كلامه سبحانه ازليا نظرا الى اقتضاء صدق نحو قوله انا ارسلنا نوحا وقال موسى
وعصى فرعون وغيرها من الاخبار بطريق الماضي سبق وقوع النسبة على الازل واستحالة تقضي سبق الكلام
في مثلها وان كان قد يجاب عنه بان كلامه في الازل لا يتصف بالزمان كما هو قضية عدم تحققه وانما المتصف
به فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة او بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون
المعنى القديم وقد يتامل في هذا الجواب والتفصيل يطلب من محله وعن الثاني بالمنع من ورود الاشكال
على العدلية لذهابهم الى استقلال العقل بقبح صدور الكذب عن الشارع لعدم احتمال وجود مصلحة داعية
لذهابهم الى استقلاله اما في حقه سبحانه فظ لانحصارها بحكم العقل في جلب المنافع ودفع المضار
استحالتهما في حقه كالشمس في رابعة النهار واحتمال مصلحة اخرى ولو لم نعلمها مما لا يصدق عن العاقل مع ان
ارتكاب الكذب لاجل تحذير لا يكون الا من جهة الالجاء ولا يتصور نسبته الى الغني القدير وذلك لا
يستلزم الاستحالة الذاتية كما قد يتوهم كيف لا والاحتمال المذكور يوجب عدم التعويل على اخبار سيما كما هو
مبنى الاحتجاج على احتمال المصلحة في الكذب انما يتجه بعد التسليم على القول بالذاتية واما على الوجوه والاعتبار
كما هو المختار فلا ضرورة عدم تعقل اجتماع ما يوجب حسن الصدق وارتكابه مع ما يوجب قبحه ولعدم الالتفات الى
فقد ما يوجب ارتكاب الكذب بحسبه في موجب الحسن في الصدق ومن يعلم ان توهم عدم تخصيص الحجة المذكورة
بالقول الاول ساقط وكذلك توهم الفرق في ورودها بين القولين فضلا عن دعوى الظهور على الوجوه والاعتبار
ويمكن قد يفرق بان فرض المصلحة الموجبة للكذب على الوجوه والاعتبار يكون من باب ابقاء القبيح ودفع الافسد
بالفاسد كما في لطم اليتيم السابق فيحسن بعد وجود الداعي الى التاديب فتامل فيه اذ جعل المقام على الوجه
والاعتبار من الباب المذكور انما يستقيم في الامثلة التي يكون الحسن فيها ذاتيا اذ القائل به لا ينكر
الذاتية في بعض الموارد واما فيما يكون تغيره بالوجوه فلا وبالتامل في ذلك يعلم صحة العلاوة المذكورة وضعف

الاستدراك المذكور واما في حق النبي فلوجوه الاول ان الغرض الداعي الى بعثه وارساله الى الخلق هو تبليغ الاحكام
الشرعية اليهم وغيره من الارشاد والردع والحقوق الى الطاعة وانقياده لظاهر عدم تحققه مع احتمال
الكذب من العقل القاطع بوجود الفرق بين المعصوم عن الكذب وغيره في احتمال النفوس بالخرق الاولى والثاني وان
غيره غير واجب لعدم حصول مناط الاتباع من احتمال الضرر في المخالفة بمجرد الاخبار والحال هذه وذلك يفضي
الى لزوم انتفاء الغرض من البعثة وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى كما ان هذه الجملة تقضي باستحالة صدور الكذب عنه بل
استحالة ما سواه من المعاصي على النبي وخصوصا فيما يتعلق بتبليغ الاحكام الشرعية على ما يجيء في محله كلية تقضي
بعدم امكان فرض المصلحة الداعية الى الكذب ضرورة ان اختلالها انطرق في جميع اخباره فهو مستلزم لعدم
تسليم المحذور المذكور وان اختص بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح وهما ضروري البطلان وما يتوهم من قبل الخصم من
اختيار التخصيص بالبعض والمنع من بطلان ما يترتب عليه لا يصغى اليه الثاني انه لو صدر عنه الكذب لوجب السكوت
بل للادلة الدالة على وجوب اتباعه لكن الامر باتباعه حينئذ قبيح عقلا وهذان الوجهان دالان على عدم صدور سائر
المعاصي عن الانبياء ايضا الثالث ان الاتيان بالمعجزة التي هي من افعاله تعالى يقتضي تصديق الانبياء فيما
يقولون وتصديق الكاذب مع تعذر ما يوجب الالجاء اليه مما يستقل العقل بتقبيحه لانه نوع من الكذب ومن ثم يجب
استحالة عنوان الالجاء في حقه تعالى ومن هنا يعلم ان جواز الكذب على الامام لاجل تقية او غيرها من المصالح لا
يوجب جوازه في حق الانبياء وقد يتمسك على ذلك بوجوب ردعه لو صدر عنه الكذب لعموم ادلة النهي عن
المنكر مع انه غير جائز كما لا يخفى وهنا ادلة كثيرة دالة على عدم صدور الكذب عنهم عليهم السلام اقول ولو سلمنا
تكذيبا لنوح في قوله ان ابني من اهلي انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح وقوله تعالى حكاية عن ابرهيم هذا ربي
في المواضع الثلاثة فانه كذب واضح مع انه زعم اعتقاده تلك الثلاثة الهة الكواكب وعن ابرهيم بل فعله كبيرهم
واني سقيم مع انه تعارض لتخلية بينه وبين الاصنام فكسرها مدفوع ببعض الخصوص عن عدم مقاومة ما ينقل
للعقل ومعارضتها بما هو اقوى منها من الايات والاخبار النافية عنهم الكذب بل ومطلق المعصية ان المراد
من الاهل بقرينة ان ابني من اهلي وان وعدك الحق نفي كونه من الاهل الموعود او الموافق له في الدين
كما هو شايع في المحاورات لا نفي النسبة ومن التأنيث الانكار بحذف اداته وشكله كثيرا او الاخبار على
سبيل التحقير والاستهزاء بان مهلة النظر اذ لم يخلق عارفا بل اكتسب المعرفة بالنظر في الايات الافاقية من افول
الكواكب وغيره ولذا قال بعده يا قوم اني بريء مما تشركون الايه وتوهم منافاة الاخبار بان هذا ربي ح
المنافي للاخبار بما لا يؤمن من كذبه بتقسيم ما يشاهد من حوادث الاخبار حال تطلع المخبر بالصدق من دون
قبح فيه بعد الوجوع عنه بالدليل العلمي انه انما اخبر بذلك على سبيل الفرض والتقدير الى ان ينظر ويتفكر

في العجز والفشل كما ترى صحته وتلك حال الخلق العالم فديم لتغرضه واتها وتامل فيما يؤدي اليه ما يوجب
العدول عنه على ان المحققين على انه عليه السلام كان ح موقنا عالما بالحق الا انه اخبر بما شاء يعني ان الامر
كذلك عندكم ليرجع عليهم بالابطال بالحجة وهذه مجادلة حسنة يستعملها من انصف خصمه فيما يدعيه
مع علمه ببطلانه فيحكي كلامه ليكر عليه بالابطال بالبرهان ومن الثالث ان الكناية بالكبير عن نفسه من باب التورية
ليتخلص عن اضرارهم او ان المغرش ولم ينطق الاصنام كما يظهر من بعض الاخبار فالمعنى ان كانوا
ينطقون فعله كبيرهم الذي علق عليه الفاس قصدا الى ردعهم وتعييرهم على عبادة من لا يسمع
ولا يبصر ولا ينطق فلا يصلح ان يعبد او على تشديد اللام من قوله فعله كما هو عادة العرب في حذف
اللام الاولى من كلمة لعل على قراءة بعضهم فالمقصود ابداء الاحتمال لهم ليتخلص عنهم واظهار انها
اذا كانت تضر وتنفع وتعطي وتمنع ناجلها هي اما علم لذلك واذا لا قدرة لها على الكسر فالاعظم
اولى بالعدم ومن الرابع انه قرب وقت مرضه لما دعي انه كان به علته ماديته فاوقات حاصته ولما
دعوه الى الخروج معهم نظر في النجوم فعرف قرب وقتها فقال اني سقيم على المشارفة مجازا وهو
شايع او ان الله اعلمه انه يمرض ويجعل لوقته علامة من قبل النجوم من طلوع او افول او بناء على ان
من يؤل امره الى الموت فهو سقيم والمراد سقيم القلب والراي لاصرارهم على عبادة الاصنام لعدم
نظره في النجوم ومحدوثها وتعجب من عبادتهم اياها او نخوضهم النظر الى السماء كما يفعل المتامل المتفكر
استعارة على فكره او المراد بالنجوم نجوم النبت لاطلاقه على ما خرج من الارض ونجم اي ظهر له من رايه بعد الخفاء
او غير ذلك مما قيل او يمكن ان يقال في تاويل الايات المذكورة وغيرها من نظايرها واستقصاء الكلام في المقام
موكول الى الكتب المعدة لاثبات العصمة خصوصا كتاب تنزيه الانبياء واما في حق الامام فلانا وان لا ننكر خلاف
الواقع من التقية وغيرها في حضر الا انه لا يوجب عدم الوثوق بقوله الا لان الاصل عدم الداعي بل الحاصل
بان الحكم الشرعي غير ما حكم به وان ما حكم به حكم لموضوع التقية مثلا اذ فرض الكلام فيما يستقل العقل
بحكمه وارتفاع الوثوق بقوله انما يتم لو لم نعلم الحكم الشرعي واما احتمال وجود المصلحة الداعية الى خلاف الواقع
في جميع الوقايع مما لا يحتمل ضرورة منافاته للحكمة الداعية الى نصبه علما للعباد ادعاما من نفوذ الحجة حال الشيخ
نسبة المرجع للاحكام فكما انه منصوب بقاعدة اللطف لاقامة الحق وان افضى الى القتال كان الحال في
الامام نسبة المرجع للاحكام هذا كله مع وجود المصلحة لكنه مجرد فرض لا وقوع له لتطابق المذاهب في كثير من
الاحكام فليس فيها تقية ووجودها في الحكم المخالف لا يوجب ارتفاع الوثوق اما في المستقلات
العقليات فلما بينا واما في غيرها فلان الفريقين تبعا لكافة العقلاء بانون على العدم ولا اعتناء لهم

باحتمال الوجوه فتامل مع ان وجوب اتباعه في مقام التعيين مثلا حال الجهل بمطابقته الحكم معها لا يترتب عليه
الحدوث المتقدم سيما نسبة الجوز لا يلتفت اليه ولم يتفطن له هذا ولعلك بعد التدبر فيما حقق تقف على وجه
عدم صدور التعيين عن النبي وان اشتاصدها عند الشيعة افتراء عليهم واما الجواب عن الخدشة
الثالثة فبعدم خلوص الوجه الاربعة سند المنع احتمال الكذب اما الاول اعني كون الكذب نقصا و
صدوره عن الشارع محالا فهو وان كان صحيحا الا ان الاعتراف بذلك اذعان بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع
فيه اذ لا معنى للنقص في الافعال الا القبح العقلي ومنه يتهدم اساس الاشعري واحتمال ارادة ذلك
الالزام الجدلي بعيد بعد ما اشتهر على الكرعي اعني كون النقص محالا الى الاجماع اذ لا حاجة الى
استقلال العقل عندهم خصوصا بعد علم حجية الاجماع في المسائل العقلية على اصول الامامية واوهن
منه ما قيل ان الحسن والقبح بمعنى ما يمدح فاعله ويذم في الافعال عقلي عند الفريقين لما عرفت انه
عين النزاع واضعف منهما ما توهم من ان هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة
بذاته سبحانه والا لزم نقصا صفته مع كمال صفتها ولا يدل على الصدق في اللفظي الذي يخلقه في جسم
دالا على معنى مقصود منه مع ان الاهم بيان صدق اللفظي اذ به انتظام المصالح الدينية والدنيوية
ولا سبيل الى معرفة النفسي الا منه مع ان مدار الكلام التنجيز الاصلية ولهم عنه على العقلاء وجه الضعف
بعد تسليم الكلام النفسي جريان الوجه المذكور في اللفظي ايضا اذ الكذب فيه نقص ايضا وهو محال على الشارع
فلا وجه للحصر الذي زعمه هذا المتوهم اللهم الا ان يوجه بكون الوجه المذكور كغيره من الاشعري القائل
بالكلام النفسي ويدفع عنه بعد وضوح تمييز المعنيين المذكورين في الكلام اللفظي عدم استلزام القول
بالكلام النفسي لعدم كون الكذب نقصا في الكلام اللفظي او كونه محالا فيه سيما بعد عدم كون المستدل بالدليل
المذكور من الاشاعرة وظهور جريهم في مقام الجواب عنه على مذاق الخصم المنكر للكلام النفسي وقد يجاب
عن هذا التوهم بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عند الاشعري
عين مدلول اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزوم النقص في
صفته سبحانه واعترض عليه قولا بان هذا انما يتم على احد التفسيرين المنقولين عن الاشعري في الكلام النفسي
واما على تفسيره بالصفة القائمة بذاته تعالى المقدس من الاول فلا وفيه تامل لان ثانيا بالمنع من كون الكلام النفسي
مدلولا للفظي نظرا الى كونه امرا واحدا بسيطا عند الاشاعرة يمنع من ذلك وقد يدفع عنه بان ما يعتبر
وحدته عن ذلك على تسليمها انما تبطل جعله مدلولا وظاهر المجيب البناء في جوابه على تسليم جريانه على
مذاقهم من كونه مدلولا له على ما عزي اليهم حيث يطلقون القول بذلك منه فليح وجه التامل الذي

اثرنا اليه وثالثا ان الكذب حقيقة من صفات الكلام وانما يتصف به المتكلم بالعرض الذي مرجعه الى اتصاف
الشيء بوصف مجاوره فاتصاف الكلام بالكذب لا يستلزم اتصاف المتكلم به حقيقة والمحذور انما يترتب على
ذلك وفيه نظر لا يخفى وجهه بعد التامل ورابعا بالمنع من قيام مدلول الكلام اللفظي بالمتكلم اذ لا استحالة
في ان يوجد عنه سبحانه ما لا يقوم مدلوله به وفيه ما فيه وخامسا بان لزوم النقص مما لا نسلمه فيما اذا اوجد
سبحانه الكلام الذي يدل بوضعه على الغاء المعنى المقصود منه ادعه بدون الاعتقاد او مع اعتقاد الخلاف
اذ لا يلزم من كذب الكلام اللفظي ح وايجاد الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة كذب الكلام
النفسي كي يلزم النقص في صفته تعم نعم انما يلزم ذلك فيما اذا اوجد الكلام اللفظي مع الاعتقاد بمدلوله
كذا قيل وانت خبير بانه سبحانه لعموم علمه وشموله قدرته يستحيل منه ايجاد الحروف والكلمات بلا قصد لمدلول
او قصد خلافه لكونه سفها ايضا منه بين فعيب في كلامه الصورة التي استدركها المعترض وهي مستلزمة
للنقص في صفته تعم فالصواب في الجواب المنع من اصل الكلام النفسي واما الثاني فيرد عليه امور تظهر بالتامل
فيما ذكرنا في الوجه الاول واما الثالث فيرد عليه امور ايضا الاول ما قاله شارح التجريد من انه لو تم لدل
على امتناع صدقه سبحانه ايضا لانه لو اتصف بالصدق فصدقه ان كان حادثا لزم كونه محلا للحوادث وان
كان قديما امتنع عليه الكذب لان ما ثبت قدمه استحال عدمه مع انا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان
يخبر عنه لا على ما هو عليه كما امكنه الاخبار عنه على ما هو عليه والاعتراض بان الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه
نقص يرجع الى الوجه الاول وتقدم الكلام فيه والجواب عنه تارة باختيار الشق الاول فلو لزم كونه
سبحانه محل الحوادث قلنا استحالة ذلك انما هو لامتناع انفعاله عن غيره وهو يوجب التغير الموجب
للحدوث الممتنع في حقه ولان الصدق الحادث ان كان صفة كمال لزم النقص عليه سبحانه لخلوه عنها
في الازل وان كان صفة نقص فكذا ايضا بعد حصول الاتصاف بها ولا نحلله عن الذات الكامل سواء
نفس هذه الصفة لزم تقدم الشيء على نفسه او بواسطة غيرها من الصفات لتسلسل اذ الحال في الجميع على نحو
قدما وحدوثا الى غير ذلك من المحاذير اللازمة لكونه محل الحوادث ومن البين انها لا تنهض على عينية جميع
صفاته بل على عينية مثل العلم والارادة والقدرة والحياة ونحوها من الصفات الثبوتية واما مثل الخالقية
والرازقية والاحياء والاماتة ونحوها فلا بل قد اقيم البراهين على حدوثها اذ لا طائفة التاثيرية من
الاوصاف فلعل الصدق من هذا القبيل ويؤيد ذلك انهم قسموا صفات الجمال الى الحقيقية المحضة
كالحياة والاضافية المحضة كالخالقية والحقيقية ذات الاضافة كالعالمية والقادرية وان
الذي هو عين الذات هو الحقيقية بقسميها دون الاضافية المحضة وقد تمسكوا على الاول بان صفاته

اشرنا الى تلميذه دعلى الثاني بان الاضافات ليس فيها من الكمال ما يوجب طريان النقص على الذات الخالي
عنها وانما نقرض بعد كمال الذات تماميتها وكثرتها من حيث المفهوم لا ينافي وحدة الموصوف بها من جميع
الجهات لانها في ظرف الخارج اضافة واحدة هي مبدء الاشياء باسرها وكان الموصوف الواحد علم باعتبار
وقدرة باعتبار فكذلك الاضافة الواحدة خالقية باعتبار رازقية باعتبار رحيمية باعتبار رحمانية باعتبار
ولا اختلاف فيها الا بحسب الاعتبار وهذه الاضافة الواحدة باقية على ما هي عليه من الازل الى الابد
واختلاف الازمان وتجددها لا يوجب اختلافها وتجددها ضرورة ان نسبة الاوقات والازمان و
الامكنة والابدان الى الذات المقدس لا توجب الا نسبة واحدة كما حقق في محله قلت هذا التحقيق وان كان
منقولا عن المحققين من الحكماء مطابقا للواقع والمستفاد من الايات والاخبار الا ان الشان في كون الصفات
من قبيل الخالقية والرازقية لا العالمية والقادرية والمقام يحتاج الى تفصيل لا يسعه المجال واخرى
باختيار الشق الثاني قولكم مع انا نسلم ان قولكم لا على ما هو عليه قلنا غير مسلم لان المراد بالامكان
ان كان هو الامكان الذاتي فهب انه مسلم ولكن لا يجديكم اذ يجوز ان يكون محالا في الواقع وان كان
الامكان الوقوعي فهو اذ الواجبة لا يمكن ان يخبر عن الشيء لا على ما هو عليه بالمعنى المذكور وقد يذهب عنه
بامكان اجراء مثله في اصل الوجه الذي تكلم فيه ويجاب عنه بانه مكابرة صريحة اذ العقل يحكم بديهة
بان من علم شيئا خصوصا الواجب تعالى يمكن امكانا وقوعيا ان يخبر عنه على ما هو عليه وقد يتوجه اختيار هذا
الشق ايضا بان علم شيئا مطابقا للواقع امكن ان يعلم مطابقا له بعد علم الطريق المطابق لكن ليس الشان في
من لحق شيئا كالنار مثلا وعلم انه حار لا يمكن ان يعلم انه ليس بحار بعد حصول ذلك العلم وان تخيل ان هذا الكلام
بعد تسليمه والغض عن جريان الترديد المذكور فيه غير مربوط بالمقام الا بنوع من التكلف الثالث ان هذا
الوجه انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اذ مجرد امتناع الصدق عليه سبحانه انما يلزم
على تقدير الكذب في الاول لا الثاني وهو لا يستلزم الكذب في الكلام اللفظي لعدم الملازمة فان قيل قد سبق
انفا ان كذب الكلام اللفظي يرجع الى كذب النفسي فاذا كان كذب النفسي قديما كان كذب اللفظي كذلك فلزم
المحذور قيل ان الاشاعرة اذا قالوا بقدم النفسي وحدوث اللفظي في الاصل فلا ابا لون من القول بحدوث
الكذب الذي هو من الاوصاف قد يدعى الاولوية والجواب عنه بعد فرض النفسي في نفسه انهم يزعمون انه
مدلول اللفظي فلا يعقل كذبه لا بكذبه بل قد يقال بان تجويز حدوث كذب اللفظي مع صدق النفسي يوجب ان يكون
صادقا كاذبا معا وان لا يخرج عن نظر الثالث ان كذب الكلام قائم بذات المتكلم والمحذور اللازم
انما هو على الثاني اذ قيام الحادث على الاول وعلى الثاني بالمتكلم واعترض عليه باستلزام كذب الكلام

القائل هو اللاهيجي منه

القائل هو الفخري منه

لكذب

لكذب المتكلم كما اشرنا اليه فالمحذور بحاله ويمكن ان يدفع بان الكذب ليس من الصفات الحقيقية للمتكلم بل لا يعني له
الا كذب كلامه فلا يلزم من حدوث كذبه قيامه بذات المتكلم والحادث الذي لا يجوز قيامه به ما كان من
الاوصاف الحقيقية لا الاعتبارية كما علم تحقيقه انفا فتامل الرابع وهو التحقيق ان ابطال الوجه المذكور وان
كان صحيحا في الواقع غير ان اعمال العقل فيما يوصل الى المطلوب الذي هو عدم صدور الكذب عنه وهو لزوم
قيام الحادث بذاته ليس باولى من اعماله في نفس المطلوب بل الفرق ان قبح الكذب ان كان عقليا فعدم صدوره منه تعالى بين
ونحوها فكيف يعقل مع كون المقدمتين في هذا الاستدلال عقليتين فتامل ولما الرابع فلان التمسك بالاجماع
الذي هو الاصل لهم وهو الاصل لهم في امثال المقام من مباحث المعقول ما لم يثبت حجيته بعد اختلاف الماخذ
فيه عند الفريقين وخصوصا بعد فساد ماخذه عندنا فتوهم الاخذ باصل الجامع معرى عن لحاظ الماخذ
مما لا يصغى اليه هذا جملة ما عندي في تحرير الحجة المذكورة ودعوى ابطال الخدشات المذكورة في غاية القوة
عاشرها انهما لو لم يكونا بالعقل لم يقبح من الله سبحانه شيء والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان
استحالة صدور القبيح عنه انما هي بحكم العقل بقبحه ومن الحكيم على الاطلاق فاذا بطل ذلك كما هو المفروض
ولم يقم دليل سواه على الامتناع لم يقبح منه تعالى شيء واما بطلان التالي فلانه لو حسن منه كل شيء لحسن منه
ليشهد بضرورة قبحها منه حسن اظهار المعجزة على الكاذب فلم نتمكن ح من الفرق بين النبي والمتنبي وذلك
يوجب بطلان الشرائع باسرها ورد النواميس اخرها الا ان تضمنه نظر في احتمال الكذب فيمن ظهر على يده
المعجزة ونحو ذلك ومنها حسن عقاب المطيع الذي لم يصدر عنه ذنب اصلا واثابة العاصي الذي لم يصدر عنه
طاعة ابدا ومنها حسن الترجيح بلا مرجح على الراجح ومنها عدم قبح التثليث ونسبة الزوجة والولد
والكفر من العالم بالخالق قبل الشرع ومنها حسن اللوم على الامور التي لا تعلق لها بارادته على
كون الكواكب في السماء دون الارض وحصول المد والجزر بالبصرة دون بغداد ونحو ذلك ومنها
حسن التكليف بما لا يطاق كامر الزمن بالطيران والاعمى بكتابة القرآن ومنها حسن تكليف الغافل
والمجنون والصبي والحيوانات بل الجمادات والنباتات ومنها حسن الظلم على العباد بترك رزقهم الى ان يموتوا او
تسليط السباع على اخترامهم ونحو ذلك ومنها نقض ما يناقض غرضه من الكذب في اخباره في الوعد
والوعيد كما هو مناط الحجة المتقدمة وقصد اللغو والعبث باوامره ونواهيه واشباه ذلك ومنها
الجاء العباد على ايجاد المعاصي ورد الطاعات الى غير ذلك من القبائح التي لا طريق الى اثباتها بدون
العقل كما يعلم بتقريب ما سبق وهذه الحجة متشعبة مناهج كثيرة يندرج فيها جملة مما افادوه في المقام
وهو عند التامل مما لا يعتريه وصمة الريب الا ان في دعوى ضرورة استقلال العقل على قبح الحادث

المذكورة غير كافية عن معونة الاحتجاج لان التشبث في ذلك بالادلة النقلية لما كان موقوفا على ثبوت
حجيتها الموقوفة على الشرع دور وكذا توهم كفاية الشرع في ذلك خيال فاسد اذ لا يندفع به ما قيل في المنع من بطلان
التالي من ان المذكور فيه الجواز والمدعى فيه الامتناع ووقوع تلك المحاذير وانا قاطعون بحكم العادة بعدم
الوقوع اذ فيه مضافا الى ما نشأ من ما يراه الخصم من جواز جملة من تلك الامور بل وقوعها كالتكليف بما
لا يطاق وترجيح المرجوح واجرائها على … ان المراد بالوقوع المنفي ان كان الحصول الفعلي فهو مستند
في غير هذه الجملة الى الحس بل وفيها ايضا على اصول العدلية فلا معنى للتشبث في ذلك الى قضاء العادة
وان كان الوقوع الامكاني كما هو الظاهر فغير مع منافاته لما زعم الاشعري على ما اشرنا اليه لو لم يحقق ذلك فغير
بغير ما نبهنا عليه او الوسط الجامع بين الامرين وهو اصل الوقوع ان المراد بالعادة ان كان هو العادة القطعية
مجدي في المطالب العقلية او العلمية فما هو من هذه للقطع بعدم صلوحها في المقام لحصول … ولو لم نتحاش
منه وغيره كالقطع بعدم صيرورة الجبال التي شاهدناها ذهبا او عدم صيرورة البحار التي رأيناها
دهنا على ان دعوى جري عادة الله على اظهار المعجزة على يد الصادق مختص … بالنسبة الى النبي
الاول واما بالنسبة الى الباقين فلان لنا التكلم في كل منهم حيث لم يتحقق العادة قبله … حصول
العلم العادي فرع حصول اليقين بالنسبة الى كل واحد حتى يصير عاديا كما في المثالين المذكورين فلا بد
من تحقق كثرة من تلك العادات ليقضي بصيرورتها عادة لا يحتمل الخلاف عادة وهو في حيز المنع كما اشار
اليه بعض الفضلاء واوهن منهما توهم ورود النقض بالاول على كلا المذهبين نظرا الى ان الاستدلال
بالمعجزة على الصدق مبني على امرين من انه سبحانه خلقها للتصديق لا لامر آخر وان من صدقه الله فهو
صادق وكل يقبل المنع اما الاول فلانه لو كان للمرجح لزم الجبر المانع من الاتصاف بالقبح … خلقه
لا لغرض او لغير التصديق واما الثاني فلان القبح نحو الكذب لا ينفي … الكاذب … خبر …
ضروريتان والتوقف على المرجح لا يستلزم الجبر … مع ان الجبر في … كما هو ظاهر الاعتراض
لعدم الغض عن عموم قدرته الثابت بالادلة القاطعة لا يستلزم الجبر في افعال العباد والاقتصار على القبح
على تسليم الجبر بما لا وجه له ولا فرق عند العقل بين الكذب وتصديق الكاذب في القبح كما لا فرق بين الصدق
وتصديق الصادق في الحسن وليت شعري على ما يعول على هذا المتوهم في اثبات النبوة بعدم تمكنه من
التمسك بالادلة النقلية هذا ولعلك بعد الاحاطة بما بيناه ذيل الحجة … ان التعجب … لا
يكون قادرا على اثبات حجية باي نوع كان … على الكلام في هذا المقام كما انك بعد الاحاطة
بمذهب الفريقين فتمكن من الاعتراض على باقي المحاذير المذكورة بوجوه كثيرة مع دفعها والجلية ال

ذكرها

ذكرها وقد قرر النوع المذكور الفاضل الجواد تبعا للعلامة … بوجه آخر وهو ان الاستدلال بالمعجزة على
الصدق مبني على خلقها للتصديق ولزوم صدق من صدقه الله والحسن والقبح انما ينفعان في الثاني واما
الاول فتم لما سبق من جواز عدم الغرض في خلقها او وجود غرض آخر سوى التصديق وبالجملة ان توقف
الرجحان على المرجح لزم الجبر ومعه لا قبح والا فلعل الغرض سوى التصديق وان قلنا بعدم كون افعاله سبحانه
معللة بالاغراض فالامر واضح واعترض بان خلقها على يد الكاذب عند دعواه موهم للقبيح من غير اعجاز
لان تجويز المكلف خلقها عقيب الدعوى لا للتصديق يمنع من الجزم فان جزم يصير كالمتشابهات فلو كان كاذبا
يكون خلقها ايهاما للتصديق وهو قبيح واجيب بالمنع من خلق موهم للقبيح لان المكلف لما علم ان خلقها عقيب الدعوى
يحتمل التصديق وغيره لو حمله على التصديق جزما كان التقصير منه حيث قطع لا في موضعه ومثل ذلك
الامثال انزال المتشابهات فانه يوهم القبيح لكنها لما احتملت سائر الوجوه لم تقبح انتهى ملخصا وظهر وهن
ما سبق اذ الضرورة تقضي بان افعاله سبحانه معللة بالاغراض وان الغرض من خلق المعجزة هو التصديق
لا غيره والقياس على المتشابهات من الغرابة بمكان لقبولها التأويل وفوائد اخر ككون القرآن … وغيره وتخصيص القائل
الوصفين في المقام الثاني بعد وضوح … من اتفاقهما في المقام الاول فيهما معا كما ترى واما
الاعتراض والجواب المذكوران فيظهر ما فيهما بالتأمل فيما بيناه هنا واوهن من المذكور ما عن الاشعري
في الجواب عن الحق ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب نقص لا يصدر عنه سبحانه اذ النقص في الافعال
راجع عند التأمل الى القبح العقلي بمعنى ان كون الفعل صفة نقص ليس الا كونه قبيحا عند العقل كما صرح
بهذا صاحب المواقف وغيره من محققيهم والمنع من رجوع ذلك الى ذلك نظرا الى ما ذكروه في الجواب عن
لزوم جواز الكذب من الاشعري انهم لا يجعلون النقص صفة لصدور اللفظ عنه سبحانه حتى يرجع الى الفعل
بل للكلام النفسي الذي هو من مقولة الادراك عندهم والنقص فيها لا يؤول الى القبح العقلي بديهي …
الى ما تقدم جواز كون الكلام المعتبر فيها الغير لما عليه نفس الامر حادثا بعد … انهم لم يكونوا بالعقل لما
العاقل المخبر بين امرين متساويين مع قطع النظر عن الامور المرجحة احدهما على التعيين … لزم
فظاهره اذ الترجيح بلا مرجح باطل وتجويز الخصم له مما اهتزوا القول بحجية الارادة عبارة اخرى عن التزام
المحذور كما بين في محله وامكان … دليل على عدم مرجحيتها ولو قلنا باستحالة الوقوع في الافعال
الاختيارية فالامر واضح فتأمل والمنع من التسوية او فقد المرجحات ولو الوهمية منها على تسليمه …
اذ كلما نجد من نفس الامرين واما الملازمة … فلان العقلاء مجبولون على اختيار الصدق حال التخيير
بينه وبين الكذب فيما اقتضيه لوجوه المرجحة سوى اتصاف هذا بالصدق وذاك بالكذب وعلى اتقاد

العزيز المشرف على الهلاك حال امكان بلا مشقة وعلى الاحسان الخير بغير بين العدوان وامثال ذلك
مما لا يحصى فدل ذلك على اتصاف الفعل بالحسن والقبح بالنظر الى ذاتيهما كما نظر عن بعضهم وان لا نع عن تأمل
وهذه الحجة مما لا ضير فيه الا انها لا تتم بدعوى الضرورة كما تكرر اليه الاشارة وما اجاب بعضهم اولا
بمنع تحقق الاستواء في نفس الامر نظرا الى ان لكل من الصدق والكذب مثلا لوازم واعتبارات وان تقديره لا يوجب
وثانيا بمنع ايثار احدهما على المتعين على المتوتر وثالثا بان اختياره لا يدل على اتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع
فيه لاحتمال الموافقة مع الغرض وبشارة الصدق وملاحظة الوقوف الحسنى في الانقاذ وان سلم
ذلك في الشاهد لا يسلم في الغائب لتعذر القياس كما انا نقطع بانه يحسن منه تمكين عباده من المعاصي مع كونه نهاهم
وفي هذا ادخيرهم على السيد تمكين عبده منها اجماعا [illegible] ما يستفاد من بعض كلماتهم بان الباطل هو الترجيح
بلا مرجح واما الترجيح الذي هو فعل المرجح فلا يتوقف على وجود الاستحالة في ترجيح المرجوح على الراجح سبحانه اذا
كان فعلى وفق الحكمة فانك في اختيار احد المتساويين على الاخر خصوصا بعدما شاهد من بحر [illegible] كما في
سلوك احد الطريقين المتساويين في الابلاغ الى المطلوب والاكل من احد الغذائين [illegible] ونحو ذلك في غاية
السقوط اذ الوجوه المذكورة مما قضت بخلافها الضرورة مع ان ايثار الصدق على فرض الاستواء كاف في اثبات
المدعى ومجرد المنع من تحقق فرضه في ذلك [illegible] كعدم استلزام فرضه [illegible] فاين من انه لا يلزم
من فرضه وقوعه وانما يبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق مع التقدير فيخلط ويظن انه جزم بايثاره عند
وقوع المقدر في غير محله كما ان مجرد اشتمالهما على لوازم واعتبارات على تسليم ما نحن من وقوع التسوية بالنسبة
الى المطلوب غير مناف للمدعى واما المنع من ايثار الصدق على تسليمها فمكابرة مع العقل وكذلك المنع من دلالة الترجيح
على اتصاف الصدق بالحسن بالمعنى المتنازع فيه للقطع بايثاره على الكذب ولو مع المنافرة مع الغرض ومع قطع
النظر عن الوجوه الحسنية واما المنع من دلالة الحجة المذكورة على ثبوت الحسن والقبح في افعاله تعالى بعد تسليم
نهوضها على ثبوتهما في افعال العباد [illegible] اما اولا فلان ثبوتهما في افعال العباد [illegible]
بناء على ما اسلفناه من [illegible] النزاع [illegible] الايجاب الجزئي والسلب الكلي كما ينطق به كلماتهم
يتضح ان هذا المنع المذكور [illegible] الاختصاص [illegible] او كلية الايجاب وكلاهما ظاهر البطلان
وان كان نظر المجيب هو الاول [illegible] الحكم بثبوتهما في افعاله تعالى ليس لقياسها على افعالنا كي يدعى
تعذره بابداء الفارق [illegible] وعدم [illegible] الكون الذي يختار
الصدق [illegible] مختار [illegible] هذا المعنى [illegible] الخالق والمخلوق بالاتصاف الى ما
انيط به الاتصاف بالحسن والقبح ثم لو [illegible] الحكم المذكور كون المختار [illegible] الفاعل عاقلا او [illegible] كان

الخاص

الخاص او مخلوقا او نحو ذلك مما لا يوجب فيه حسنه كان المنع المذكور في محله لكن المناط ما اشرنا اليه
مع دعوى الاولوية في المقام نظرا الى ان اختيارنا للصدق اذا كان بواسطة العقل الذي خلقه
محيطا بالمصالح والمفاسد في جملة من الافعال لاجل انه لحصول العلم علينا اختياره ثم مع كونه
خالق العقل بطريق اولى تامل واما ثانيا فلوضوح ان مجرد التمكين في بعض الافعال وفي
هنا او في حقهم كتمكين العبد من المعصية لا ينافي استقلال العقل باشتراك البعض الاخر في قبح
الصدور او حسنه من الله ولهذا معاند لا يعدم الاستلزام العقلي فان قلت كيف يتصور هذا التمكين
مع ان التمكين من المعصية ان كان قبيحا في نفس الامر فكيف يحسن في حقه او حسنا فكيف يقبح في حقنا
لعدم الفاعل لو اثر في ذلك لكان القبيح منا حسنا منه وبالعكس وهو ظاهر الاستحالة وساغ نعاكس الامر في
المقام ولو خالف الغرض بل العقل كما لا يخفى وعلى القول بكونهما بالذات فالامر اظهر قلت اولا ان الوجه
في التمكين المذكور بعد بطلان مقالة الجبرية على ما يقتضيه التدبر انه لو لم يمكن العباد من المعاصي
لزم نقض الغرض من خلقهم وانتفاء الفائدة في ايجادهم لان حكمته واحاطته بجميعهم في بشارة
الارض ومغاربها وجميع العالم في السر والعلانية تقتضي تفويض بعض الامر اليهم في باب الالطاف والغاية
للتكاليف الملقاة اليهم ليتميز المطيع في افعاله الاختيارية المثواب والعاصي بينها العقاب اذ لا يعقل
المجازاة مع الاجبار فتامل كيلا يذهب وهمك الى اراء ذلك للقول بالتفويض الباطل عندنا اذ جعل
بعض الجبابرة معصوما من المعاصي لاجل اللطف المسبب عن اهليته وقابليته او لحكمة اخرى لا نعلمها لا يوجب
عدم التمكن من المعصية كما ان خلق البعض الاخر كافرا لا ينافي قدرته على الطاعة كما قرر في محله
اما التفصيل في مثل اخرى لا ينافي ما ذكرنا وهذا كله بخلاف الحال في العباد اذ ضيق عدم
احاطتهم ولو بالغير الى انها لا يعدم قبح في عدم التمكين من المعصية اذ لا يترتب على ترك التمكين
لعبده من المعصية مثلا غرض او تفويت حكمة على الاطلاق كما يلزم ذلك من عدم تمكينه تعالى
موافقة للغرض ومحصول المقصود ولذا قبح منا تمكين العبد من قتل المؤمن بغير حق نعم لا تضايق من عدم
القبح في حقنا ايضا فيما اذا لم نتمكن من المنع او لم نطلع على العاصي او على كونه فاعلا معصية او مع العذر
في المنع او العلم بعدم الامتناع او نحو ذلك من الموارد التي لا يحكم العقل بقبح التمكين الا ان علة التمكين
في الصور المذكورة في حقه تعالى ما اشرنا من لزوم تفويت الغرض من التكليف على تقدير عدم التمكين
لا لما يوجد في حقنا من الجهل او عدم القدرة او التقصير او نحو ذلك ولا فرق فيما ذكرنا بين القول
بالذاتي وغيره اما على الثاني فظاهر اذ مانع من حسن التمكين في حقه وقبحه في حقنا نظرا الى قبح اصل الفعل

شخص وحسن في حق اخر فيكون حسنا في حق لاستلزامه حصول فائدة التكليف وقبيحا في حقنا لعدم ترتب ذلك
بل الترتب خلافه عليه واما على الاول فلامكان العقول بقبحه على الاطلاق وان الذي حسن في حقه تم استلزام
ترك لتفويت غرضه فيكون من باب اقل القبيحين وذلك ان ارتكابه حسن قطعا وثانيا ان التمكين من المعصية
لا قبح فيه عقلا الا في حق من راى في حق العباد ما في حقه لما اشير اليه واما الاخر فلان القبيح انما هو فعل المعاصي
بترك الواجبات او فعل المحرمات ولا مدخل لشيء منها في التمكين وعدم رعاية الاحكام الشرع ورد بقبحه في
حق العباد في بعض المقامات وهو لا يوجب قبحه في حق الكل في جميع المقامات فضلا عن اقتضائه لقبحه في حق
الحكيم على الاطلاق الا ان هذا لا يستلزم عدم استقلال العقل بالقبح في الافعال الاخر كالانجي ويكون الكذب
عن ذلك بعد كفاية ثبوت القبح الشرعي في اثبات المرام وعدم قصر النزاع على المستقلات العقلية الغير الواردة
فيها الشرع باستقلال القوة العاقلة على قبح تمكين الظالم من قتل المظلوم مع امكان انقاذه منه بسهولة
فان العقلاء يبادرون الى ذمه وتقبيحه قطعا ومنه يتضح وجه اخر في ابطال الاعتراض الرابع كما يتضح به
اعتراض المعترض بان قبح التمكين من المعصية في حق العباد لاجل الاجماع واما الاعتراض الاخير فيرد عليه
استقلال العقل باستحالة الترجيح بلا مرجح بمعنى ان اختيار هذا دون ذاك لا يمكن الا مع اشتمال المختار
على ما يوجب تخصيصه في الخارج لانه لولاه لرجع الحال الى انتفاء ذلك الممكن لوجوده وهو المعنى
بالترجيح بلا مرجح الذي اطبقوا على استحالته لان طرفي الايجاد والعدم في الممكن شرع سواء كما
هو حاله في نفسه فكيف يعقل تحقق احدهما من غير ما يوجبه مع ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كيف ولزوم
سد باب الاستدلال بالامكان على وجود الباري على تقديره جلي لعدم افتقارها على هذا الى ما يوجب
وجودها ولا يشتبه في فساده ومنه يعلم المراد باستحالة المدعاة في نحو الترجيح بلا مرجح محال واما
توهم ان الترجيح بلا مرجح قبيح فيراد منه اختيار احد طرفي الممكن لامور لا تعد عند العقلاء في
عداد المرجحات قبيح عندهم كالتاسي باحد الامامين المتساويين من جميع الوجوه الا ان احدهما
اكبر عمامة من الاخر لا ان اصل وجود الفعل بلا مرجح ممكن الا انه قبيح فانه ممتنع كما عرفت ومن هنا علم
فساد ما قيل من انا قاطعون بتمكن القادر المختار على ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
الراجح لما اشرنا ان المراد بالترجيح والى ما ذكرنا ينظر ما اجيب عن ذلك من ان الوجوب بالداعي لا
ينافي القدرة قبل حصوله ثم ان خفاء المرجح بعض الاحيان كما في المثالين المذكورين هو الذي اغتر
الامر على المعترض فزعم عدم افتقار الترجيح الى المرجح والا فالمرجح فيهما موجود وان لم نعلم لعدم
على الافصاح عنه وافتقار المرجح الى مرجح لو تم على تسليمه لا يستلزم التسلسل ولا الجبر اذ قد ينتهي

الامر

الامر الى مرجح يجب بمصدر الفعل وقد نظر للتوهم الترجيح بلا مرجح في ذلك المرجح فالاحسن اتمام الامر
في ذلك الى الوجدان فتو فان المقام بعد لا يخلو عن النظر بان عدتها انهما لو كانا بالشرع لما حكم
بهما من انكره ولما فرق العقلاء بين المحسن والمسيء ولما كان لهذين اللفظين معنى قبل الشرع ولما دار
العلم بقبح بعض الافعال مدار العلم بكونه طاعة او لا ولا اسلاب لكل المنكر ولم يعلم احد ما في ضمير صاحبه او ما لا
فيوضحهما فبما عدا الاخير توقف حصولهما لدى الخصم على السمع مع قضاء الدوران الذي يقول باعتباره بصحتها
في سوابقه واما فيه فتطرق احتمال ما عدا ظاهر الكلام في كل مقام من الحذر او المطابقة لو معنى اخر اليهم
عليه قرينة لان الغرض عدم القبح في العدول عن الظاهر الى امثال ذلك ولم لا يذهب عليك ان التوقف
على السمع لا ينبغي في ذلك بجميع فتامل ولا اشد على الملازمة في الشرطية الثالثة
نظرا الى احتمال الوضع لما عدا المعنى المتنازع فيه مدفوع بوجود امارات على الوضع له مضافا الى ان
ما سواه من المعاني انما اخترعوها لمكان عجزهم عن دفع الاعتراضات الواردة عليهم على ما عدا المتنازع
وان لا يخلو عن نظر واما ابطال التوالي فلان البراهمة والملاحدة وغيرهم من المنكرين للشرائع اثبتوهما
بالمعنى المتنازع فيه بل قد عرفت ان ذلك مما اودع في طبايع الحيوانات حتى انهم ايضا لا ينكرونهما
في مقام الغفلة على ما اشرنا اليه وان العقلاء يميزون بين من احسن اليهم ومن اساء الاستحقاق
المحسن المدح والمسيء الذم وان هذين اللفظين يتبادر منهما المعنى المتنازع فيه على ما تردد
الرجوع الى اللغة واحتمال الاصطلاح فيه ان كان مع تسليم معناهما المتنازع فيه فهو هدم لمذهبهم
ولو مع المجازية او مع عدمه تم انتفاء المنع ولا ادل لدوران مما يقولون باعتباره وان لم يعترف فتامل ولان
من الظاهر علم كل من المخاطبين بما في ضمير الاخر من دون التعويل على احتمال ما عدا الظاهر من الخطاب
فتامل هذا والانصاف ان هذا الدليل الذي يشتمل على شعب خمس مما لا ضير فيه لكنه لا يتم بدعوى الضرورة
التي يكفي دعواها في خصوص المدعى كما اشرنا اليه في جملة الحجج المذكورة ثالث عشرها الاجماع المحقق القطعي
فان العقلاء كافة من اهل الشرائع وغيرهم قد صرحوا بكونهما عقليين بالمعنى المذكور على ما نص عليه
في كلماتهم بل لم نعثر الى الآن على من يذهب على مقالة الاشعري او ينسبها الى غيرهم ونسبها الى اكثر
العقلاء كما نقله الآمدي في الاحكام من الاحلام انه لم يوافقهم احد من اولي الاحلام ولعل الذي دعاه
الى هذا الافتراء ترويج مقالتهم الشنعاء بل قد عرفت موافقتهم للعقلاء في غير مقام الجدل والمراء واذا
كان الامر هذه المثابة فلا ينبغي التامل في ثبوت ما ادعي من الاجماع على المدعى اذ اتفاق اهل
كل فن دال على مطابقة ما اطبقوا عليه للواقع كاتفاق النحاة على رفع الفاعل مثلا وان لم يكن هناك

كشف عن قول المعصوم ومنه يتضح فساد ما يتوهم من بناء الاجماع عندنا على الكشف الذي لا يحصل الا في الفرعيات
مع انه طريقة الشيخ ره واتباعه معروفة فحصر اعتباره في حصول الكشف لا محل له ولو سلم فحصره على
الفروع نظر اذ قد يتفق على امر واحد بمقادير الاجماع اذا اتفق خصوص الامامية يكشف عن موافقتهم لرئيسهم
وقد يقرر بوجوه اخر لا جدوى للتصدي لها بعد اتحاد ما هو مناط اعتباره فيهما من حصول العلم فالانصاف
ان الدليل المذكور بعد افادة العلم كما هو المدعى صحيح وبعد الاعتبار بالمنع من حصوله كلام في الصغرى
وان لم يكن ابعد من التعويل عليه كلام لا يصغى اليه واما التمسك بالاجماع المنقول نظرا الى ما حكاه جماعة
نقله في كتب الكلام والاصول فيتجه عليه منع حجيته مطلقا خصوصا في المعقول اذ غايته افادة الظن الذي
لا يغني من الحق شيئا ولو فرض افادته العلم لرجع الى الاجماع المحقق فتامل رابع عشرها طائفة من الايات
القرآنية والاخبار الواردة عن اهل بيت العصمة وهم بين من جعلها دليلا كما في محكي المحصول للسيد
الكاظمي والمعارف الالهية واحقاق الحق وغيرها ومن ذكرها تاييدا كما في الشوارق على ما حكي
اما الكتاب فالدال منه عدة ايات لكنا نقتصر على اظهرها دلالة فمنها جملة من الايات الدالة على
حسن التفكر والتدبر في خلق السموات والارض وغيرهما من المخلوقات وقبح تركه من قوله سبحانه
فانظروا الى اثار رحمة الله انظروا ماذا في السموات والارض اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله
السموات والارض الا بالحق اولم ينظروا الى السماء فوقهم فلينظر الانسان مم خلق افلا ينظرون
الى الابل كيف خلقت الاية ونحوها من الايات الدالة على التفكر والتدبر فتدبر ومنها الدالة
على قبح اثبات الولد والشريك له سبحانه من قوله لا تدع مع الله الها آخر لا تجعلوا لله اندادا ضرب
لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم
كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون احتج عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك
احدهم شريكا له وكيف يردعهم عن جعلهم اياه شركاء له ومنه يعلم ان قبح التشريك مما اودع في
جبلتهم والا لم يتوجه التوبيخ اليهم ومنها الايات الدالة على قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان
من قوله سبحانه وما انا بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وما كان ربك ليهلك
القرى بظلم ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر واذا
فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء قل امر ربي بالقسط
انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق لا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطغوا فيه فيحل

عليكم

عليكم غضبي ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم فليؤد الذي اؤتمن امانته
لا تخونوا الله من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا وغير ذلك من
الايات الظاهرة في اتصاف الفعل قبل الامر والنهي بالعدل والاحسان والمنكر والفحشاء والعدوان
فيلزم على مقالة الخصم ان يكون المعنى يامر بما يامر وينهى عما ينهى او يامر بما يصير عدلا بامره وينهى عما
يصير فاحشة بنهيه ونحوه كما ترى ومنها الايات الدالة على قبح التسوية بين المطيع والعاصي من قوله سبحانه
ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل
المتقين كالفجار ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها
وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل ونحو ذلك ومنها المتضمنة قبح المعاصي وتمثيل حال
... بالقبائح من قوله سبحانه ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه يعني كما هو مكروه عندكم وقبيح لديكم
فليكن الغيبة عندكم كذلك وقوله ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار
وفيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين
لكم الايات لعلكم تتفكرون حيث نبه العقول على ان قبح المعاصي المحبطة للحسنات كقبح تلك الحالة المشتملة
التي هي كون الشيخ الكبير الذي له ذرية ضعفاء يخشى عليهم وبستان فيه انواع الاشجار والاثمار والفواكه
والانهار اذا اصابها نار وغير ذلك من الايات الدالة صريحا او فحوى على المدعى لو تاملها الخصم بعين
الانصاف انتهى عن الجزاف والاعتساف واما الاخبار فكثيرة ايضا منها ما سبق من قوله بعد نزول الاية الدالة
على اختلاف الليل والنهار ... وفي خلق السموات والارض لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتفكر فيها ومنها ما ورد من ان العقل نور يميز الحق عن الباطل فانا ندرك الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه بحيث يميز كل منهما عن صاحبه تمييز الحق والباطل قطعا فيجب ان يكون بالعقل والا
لم يكن للتخصيص فائدة وفيه نظر ظاهر ومنها النبوي عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة من غير
... العدل فتامل ومنها قوله احسنوا الى رعيتكم فانهم اسراؤكم ومنها قوله عدل ساعة خير من عبادة سبعين
الف سنة قيام ليلها وصيام نهارها وجور ساعة في حكم اشد عند الله من معاصي ستين سنة وقوله
اياكم والظلم فان الظلم ظلمات وفي خبر اخر الظلم ندامة وخبر اخر من اذى مؤمنا فقد اذاني ومن اذاني
فقد اذى الله ومن اذى الله فهو ملعون في التورية والانجيل والزبور والفرقان وفي اخر فعليه لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين وقوله من ضرب ابويه فهو ولد الزنا ومن اذى جاره فهو ملعون وقوله

الكذب محله الى الفجور وقوله اذا كذب المؤمن من غير عذر لعنه سبعون الف ملك وقوله الكذب مذموم الا في امرين
دفع شر الظلمة واصلاح ذات البين وقوله جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب وغير ذلك مما
دل على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والاذية والكذب والعدوان وغيرها من الامور المتحققة قبل الشرع قطعا
بل العقل يتوقف كثير منها عليه كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة الواردة في العقل والجهل وان العقل ما
اكتسب به الجنان وعبد به الرحمن وان الله سبحانه يداق العباد يوم الحساب على قدر ما آتاهم من العقل في
الدنيا وان الثواب والعقاب على قدر العقل وكماله وفي ذلك ما رواه في اوائل الكافي وهنا اخبار اخر كثيرة
متفرقة في ابواب الاخبار ولعل فيما ذكرنا غنية وكفاية وتقريب الاستدلال فيما ذكر من الاخبار انه مبني على
اهل الاعتبار نحو ما مر احدها ان الادلة النقلية لا تنهض على اثبات المطالب العقلية ثانيهما ان
الاستدلال بها ان كان قبل اثبات الشرع فلا عبرة بها بالضرورة وان كان بعده فان كان الاثبات المذكور
بالشرع فيدور او يتسلسل او بالعقل فلغو ويكون العدول عن الاول بعد تسليم اثبات العلم ومثل المقام انه
حاصل بلا خلط الاثبات والنفي المذكورة ويشكل بان حصول العلم بالحكم انما هو بملاحظة العلم لا من تلك
الادلة ومن اجل كون ذلك مركوزا في العقول يتوهم حصوله منها من باب الغفلة والذهول فتامل وعن
الثاني بعد اختيار الشق الثاني بان لا مانع من تعدد الادلة كما لا يخفى على من لاحظ ديدنهم ومن غير نكير
منهم الان بمحذور الدور والتسلسل على انه ثم يمكن ان يقال بعد اختيار الشق الاول انا نتكلم هنا على طريقة
الخصم حيث زعم صحة اثبات الشرع بالشرع وعدم استلزامه لاحد المحذورين هذا هو الكلام في حجج
العدلية ولهم ادلة اخرى اقويها ما ذكرنا والعمدة هي الحجة الاولى اعني الضرورة لافتقار البواقي اليهما
بحيث لولاها لاشكل الوثوق بها واما شبهات الاشاعرة فوجوه كثيرة منها ان العلم بحسن الاشياء او قبحها
لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء وان
النقيضين لا يجتمعان وغير ذلك من الضروريات بان المقرر ان الضروريات لا تفاوت بينها اذ الجزم فيها واحد ولا
تطرق لاحتمال النقيض المنافي لكونها علمية فضلا عن الضرورية واما بطلان التالي فلانا نجد الفرق بين المذكورات
وبين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب هكذا قرره جماعة كالعلامة والبهبهاني والقوشجي وغيرهم وتقريره على وجه
اخر وهو ان الاشياء من الضروريات بينها فرق وهذا الضروري بينه وبين العلم باستحالة اجتماع المتناقضين فرق
لوقوع الخلاف في الاول دون الثاني فينتج ما ينعكس الى الاشياء منه بعض ومنهن والاظهر ان نقول العلم بهذا
ليس على حد العلم بالضروريات وكل علم هو كذلك ليس ضروريا فينتج عين المطلوب لا ما ينعكس اليه وان
كلا منها عن الدلالة على بطلان كونه علما الا ان يقال بعدم ابتناء المقصود من الحجة عليه او يراد بالعلم في المقدمتين

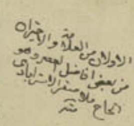
بالادراك

بالادراك والضروري في الثانية بالعلم وكيف كان فالجواب بعد الغض عن كونه شبهة في مقابلة الضرورة
كغيره من الشبهات الاتية اولا بالمنع من كونهما ضروريين ونحو التفرقة على تقدير كونهما بالشرع لانا نجد الفرق
بين العلم بكون الواحد نصف الاثنين مثلا والعلم بكونهما شرعيين كما يرشد اليه بعد الاتفاق في الاول و
الاختلاف في الثاني تطرق احتمال ارادة الامر من النهي وبالعكس او ليس المراد بهما في حد الحسن والقبح ما هو
المصطلح عند النحاة لو سلم استعمال الامر في مصطلحهم في صيغ الامر ولو مع ارادة النهي وبالعكس فلا
عن يتوقف صحته على ان يكون الخصم مدعيا للضرورة فيما صار اليه وهو غير معلوم الا ان غيره مع كفاية
بطلان دعوى العلم بشرعيتهما في بطلان مذهبهم ان الضروريات باسرها لا تدعي انتهائها الى النظريات بل
وثانيا بان العلم بكون الواحد نصف الاثنين يتفاوت مع العلم بجملة من الضروريات قطعا فيلزم خروجه
عن الضروريات وثالثا بالمنع من وجود الفرق نظرا الى ان العلم بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان
ونحو ذلك عند العدلية كالعلم باستحالة اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من غير فرق لعقلاء
العاقلة بعلم الاضطرار فيها الى ان لا يلتفت الى تصور الاطراف يظهر ذلك من جماعة وقد يقال ان ارادوا نفي
الفرق فيما يعود الى الجزم والتصديق بل هو تصديق لمقالة الاشعري وان ارادوا نفيه من حيث الشدة و
الضعف كما هو الظاهر فلا مجال له لوجود الفرق من هذه الجهة قطعا ورابعا بان العلوم الضرورية تجوز
تفاوتها من الجهة المذكورة كما يدل عليه تعدد اجناسها لوجدانات ومغايرة العلم بكون الواحد نصف الاثنين مع العلم
بغيره من الضروريات ان ضرورية التصديق لا يستلزم التصديق بل يعتبر التصور المتعلق بالاطراف فان كان ضروريا
كان التصديق كذلك او نظريا فنظريا وتصور الاطراف قد تكون حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اصلا
لكثرة استيناس النفس بها وشدة مزاولتها وقد تفتقر الى ادنى تامل او اكثر مع اتصاف الجميع بوصف
الضروري ويقسمون البديهيات في علم الميزان اقساما ستة الاوليات والمشاهدات والتجربيات
والحدسيات والمتواترات والفطريات مع وضوح تفاوتها ظهورا وخفاء كما هو واضح ثم ان الاختلاف
المذكور كما لا ينافي كون العلم ضروريا في المقام كذلك لا ينافي تفاوت الاذهان في الصفاء والحدة
والسرعة وعدمها ولا تفاوت الازمان ايضا في تعلق القلب بالعوائق وعدمه وبالتامل في ذلك
تقف على بطلان ما زعموا ايضا من لزوم تساوي الكل في الضروري وانها مفقودة هنا لمكان ما الفهم من باب
العادات وتلوث الذهن بالكدورات والشبهات والمباهتات وغير ذلك من موانع حصول العلم الضروري
مع ان ذلك مقلوب عليهم لمكان ما ادعاه منهم كما انك بعد التامل تقف على ان الاستناد الى وحدة
الجزم لا يصلح لنفي التفاوت اذا المراد منها ان كان الوحدة الشخصية فلا يخفى ان العلم بكون الكل اعظم من الجزء

غير العلم بكون الواحد نصف الاثنين قطعا وان كان الوحدة الجنسية فمسلم ولا يجدي لان الاختلاف
بالشدة والضعف لا ينافي الوحدة بهذا المعنى المستدل بما ضرورة انه لو اريد بلزوم كون العلم بالضروريات
على نحو واحد بعد تفسيرها بالوحدة الجنسية فلزومه لكنه مصادرة صرفة واما تطرق احتمال النقيض المنافي
فلا يلزم على تقدير عدم الوحدة بكلا المعنيين كما لا يخفى لوضوح عدم تطرق الاحتمال المذكور حال
ضعف العلم الضروري بل لا يعقل ذلك في ذلك وخامسا بان هذا الدليل لا يقاوم الادلة القطعية السابقة
ومنها ان الفعل لو كان قبيحا لكان اما من الله وهو باطل بالاتفاق او من العبد وهو كذلك ايضا لما ثبت
من ان العبد لا فعل له كذا حكي نحوه السيد وفيه مع ما سبق وعدم تمشيته في الحسن بناء على عدم
التعويل على الاجماع المركب في هذا المقام انا نختار اولا الشق الاول ونمنع بطلان قبح الفعل في حقه تعالى
ان اريد به كونه من الله صدور القبيح منه اذ البطلان بالاتفاق هو صدور الفعل القبيح منه لا عدم قبح
القبيح على فرض صدوره عنه اذ لا شك في ان الظلم لو صدر عنه على فرض قبيح قطعا والفرق ظاهر بين
عدم صدور القبيح وبين عدم اتصافه بالقبح لو صدر والذي يقول العدلية هو الثاني ومعقد الاجماع هو
الاول وان اريد به كون القبح الموجود في الفعل منه تعالى وان كان الفعل صادرا من العبد فانعقاد الاجماع
على بطلانه ممنوع اذ كون الفعل متصفا في الواقع بوصف القبح عنده تعالى بمعنى جعل ما يعتبر الفعل كذلك لا
يوجب نقصا في حقه تعالى فتأمل وثانيا نختار الشق الثاني قولهم ان العبد لا فعل له قلنا لا وجه له لبطلان
الجبر عندنا بالادلة العقلية والنقلية ومنها ما نقله في المحاورات الالهية من ان الحسن والقبح متماثلان
كالمشي في المغصوب مع المشي في المباح لاتحادهما وتمام الحقيقة التي هي المشي وكصوم اخر رمضان مع صوم
اول شوال وغير ذلك والامثال لا يختلف في الاحكام الثابتة لها لذواتها انتهى وفيه مع بعض ما
مر من ان نفي اثبات الحسن والقبح في غير المتماثلين غير كاف وكفاية كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان
لكون ان النزاع بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي كما مر مرارا وتوهم استلزام بطلانها في المتماثلين
لابطالهما في غيرهما نظرا الى عدم الفصل ضعيف جدا اذ على فرض التعويل عليه يكفينا استقلال العقل
بهما في بعض الافعال الا ان الاحسن منع نفي الفصل اذ هو لازم الايجاب الجزئي الذي عليه العدلية
بل يمنع على ان المفهوم من العدلية الاعتراف بعدم حكم العقل بالحسن والقبح على ان المفهوم من العدلية
في بعض الامثلة المذكورة كما ينادي به قولهم في الصوم ما حكم العقل بثبوتهما فيه بعد ورود الشرع و
المنع من الحكم التعبدي يستلزم ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح وتجويزهما مكابرة صرفة كما مرت اليه
الاشارة مضافا الى ان الحجة المذكورة انما تنهض على القول بالذاتية كما هو صريح الحجة وسياق

ان التحقيق

ان التحقيق انهما بالوجوه والاعتبارات مع ان ما زعموه من عدم اختلاف الامثال في الاحكام
سيما ثبت الاحكام الا ترى ان لطم اليتيم لاجل التاديب حسن وبقصد الايلام قبيح وان شرب
الخمر حرام حال الاختيار حلال حال الاضطرار وان كثيرا من المباحات محرمة في جملة من العبادات
ولعل الوجه فيه ان الفعل الواقع على بعض الوجوه وان كان لا يخرج عن حقيقته النوعية حال
الوقوع على البعض الاخر الا انه بعيد في نظر العقلاء مغاير للاخر كان لطم اليتيم تاديبا وتعذيبا
مهيتان متباينتان كما يدل عليه تسمية الاول بالتاديب والاخر بالايلام والتعذيب فتأمل فان
ذلك لا يلائم القول بالذاتية الذي هو مبنى الحجة المذكورة ومما ذكرنا ينقدح الجواب عن بعض
الادلة الاتية كما استدل الملحدون بالتخلف والانقلاب وغيرهما من الشكوك والشبهات ما نقله في مناهج
التعيين من ان الفعل لو كان حسنا او قبيحا لوجب عائد الى كان المحمول سابقا على العلة والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فان قبح فعل الظلم فلا حاصل قبل وجود الظلم ولو كان معللا
من لزوم التقدم وكذلك الحال في حسن الاحسان واما بطلان التالي فبالضرورة والاتفاق والجواب لعل في بعض
عما تقدم اولا بالنقض بالحسن والقبح بغير المعنى المتنازع فيه اذ لا ما عنه الفعل للغرض او منافرته
معنى حاصل للفعل قبل وجوده فلو كانت معللة لزم المحذور المذكور اللهم الا ان يفرق بينهما بان المعنى
المتنازع فيه من الامور الواقعية عند القائلين بهما دون ما عداه من المعاني الاعتبارية وفيه كلام
وثانيا بالحل وهو ان المراد بالفعل ان كان هو الماهية الكلية المتقررة في محلها فلا ريب في عدم سبق حسنها
او قبحها عليها فان العدل الكلي المتقرر في محله متصف بوصف الحسن والظلم الكلي متصف بالقبح
من دون سبق او لحوق بل فيه كون الوصفين من الاعراض سبق موصوفهما بالذات كيف لا و
نعلم الا ان يوجب تقوم العرض بنفسه وهو محال وان كان يمكن ان الذي نعتبر بان نعتبر الوصفين ليسا
من مقولة السواد والبياض وغيرهما من الاعراض الواقعية المفتقرة الى الجواهر كما يرشد اليه استحالة
قيام العرض بمثله مع لزوم على فرض تاخرهما عن الفعل وبالتامل في ذلك يتم الجواب عن احتجاجهم
بذلك على ما يجيء وان كان هو الايجاد الشخصي الخارجي فلا يخفى ان اتصافه بهما انما هو لاندراجه
تحت الماهية الكلية وحصولها في ضمنه فقد عرفت مقارنة الوصفين بهما غاية الامر سبقهما
على خصوص التشخص الخارجي ولا ضير فيه بل عدم نسبتهما عنه فان المتصف عنه هو فعلية المدح و
الذم الخارجيين وهما بهذا المعنى متاخران عنه وبالجملة الحسن والقبح بمعنى كون الفعل بحيث لو
وقع يمدح فاعله او يذم امران ثابتان للفعل دائما وقع في الخارج او لم يقع كما ان كون النار



بحيث لو وجد كانت مترتبة ترتب الاحراق على النار ولو كانت بعد ترتب الاحراق الفعلى الخارجى لا يتحقق الا بعد وجودها
وقد يجاب ايضا بان الظلم انما يقبح قبل وجوده على ان الفاعل اذا فعله كان بحيث يستحق الذم وهذه الحيثية
ليست ثبوتية وبانا نمنع من كون الحسن والقبح وصفين ثبوتيين وبان قبح الظلم مثلا ليس متقدما عليه انما
المتقدم الاخبار بكونه قبيحا ويرد على الاولين ان المنع من كونهما ثبوتيين اذ اريد به ما اثرنا اليه من انهما
وان كانا امرين واقعيين لكنهما ليسا من قبيل الاعراض المفتقرة الى التقوم بالجواهر فلا اسير فيه وان اريد
انهما امران اعتباريان وليس هناك شئ واقعا فلا وجه له وعلى الاخيرين منع تقدمهما على الفعل ان
اريد به تقارنهما معه وجود الفعل فى الخارج ام لا فانه الوفاق او معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم فيه ومن اشكالات
والتهانه ما حكى فى مناهج اليقين ايضا وهو ان الله تعالى فعل الجهل لان انما يحصل عقيب النظر والنظر بمجموع
علوم تستلزم الجهل والالكان النظر الصحيح كاذبا هف واجاب عنه بان الجهل لازم من المقدمات الحاصل الفاسدة
للانسان بسبب قوته الوهمية وترك استعماله قوته العقلية انتهى ولقد تناهيت التدبر فى انطباق هذه
الجواب لا الحضرة مع المدعى فلم اجد له سبيلا وقصارى ما يختلج بالبال وجهان الاول ان ترتيب المقدمتين
قد لا يحصل منه الا الجهل بالمطلوب ويكون فعل هذا الجهل وخالقه هو الله تعالى لما تقدم من ان المطلوب
انما يتحقق فيما بعد النظر بجرى عادته تعالى على ذلك فيكون النظر عبارة عن مجموع العلم بالمقدمتين
وهو يستلزم حال فساد النظر فيهما حصول الجهل بالمطلوب ولو كان احدهما علما مركبا ولو كان كلتاهما كانت
اذ الحاد احد العلمين جهلا مركبا اذ النتيجة تتبع اخس مقدمتيها كيف ولو لم يكن الحاصل جهلا لزم ان يكون
الناظر الذى لا شك فى صدق قوله ان حاصل بالمطلوب لكان مطابقته مع الواقع او الاعتقاد
او معهما معا على اختلاف المذاهب كاذبا فى خبره وهو خلاف الغرض اذ المفروض عدم علمه بالمطلوب فى نفس
الامر وكذا يلزم ذلك لو اخبر باصل الحكم اذا لوحظ اجتماع بناء المخبر فى الصدق على ما عليه النظام مع بناء
السامع فيه على ما عليه المشهور كما لا يخفى على المتامل وينقدح من ذلك كله صغرى محال الجهل بما فعله
الله فيضم اليها كبرى من ان ما يفعله ليس بقبيح قولا واحدا فينتج ان الجهل ليس بقبيح مع ان
العدلية يقولون بقبحه عقلا وبتم المدعى فى الحسن وقبح الجهل بما يدعون قبحه بعدم الفصل الثانى
الحال كما كان لكن يبقى فى تطبيقه على المدعى ان العلم بكون الحسن والقبح عقليين لما كان عدم كونه ضروريا
كما يقضى به عدم مساواته مع العلم بغيره من الضروريات لا بد من ان يستند الى الاستدلال الضرورة استحالة
الواسطة بين الايجاب والسلب اذ الضرورى عين ما لا يحتاج الى الاستدلال والنظرى ما يحتاج اليه وقد
عرفت ان الاستدلال قد يستلزم الجهل بالمطلوب فلعل المقام من هذا القبيل معه فينغط ما عدى

دعوة الضرورية من الادلة المتقدمة بل يمكن سقوط هذه الدعوى ايضا لاحتمال الاشتباه فى حصول
العلم وحسبان الجهل المركب علما وان خير عما فى هذين الوجهين اما الاول فغير مع بعض الاجوبة
السابقة فى جميع ادلتهم ان المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط فلا ريب فى انه ليس من نوع
الافعال حتى يكون فعلا له تعالى فانه عبارة عن عدم العلم او عدم الاعتقاد عمن شانه ذلك سواء
بنينا على مقالة العدلية من كون الافعال مخلوقة للعباد او مقالة الخصم من كونها مخلوقة له تعالى
سواء قلنا بان حصول العلم عقيب النظر من باب جرى عادته تعالى على خلقه عقيبه كما يراه الاشعرى او
التوليد كما عليه اهل الاعتزال او من باب الافاضة كما عليه الحكماء او الاستلزام العقلى بدون التوليد
كما عن الرازى على ما فى تفصيله فى المقدمة وتوهم الارجاع الى الوجودى باعتبار الابقاء على الحالة
الاولى العدمية تكلف بلا وجه ثم كيف يعقل حصول الجهل بهذا المعنى عقيب النظر بعد سبقه عليه لكونه
تحصيل الحاصل ودعوى الاستلزام والحال هذه بينة السقوط وتعليل النظر بمجموع ما يستلزم ذلك
بعد فرض بعد نحو التقرير المعهود فى تفسيره بترتيب امور معلومة على وجه يؤدى الى امر مجهول العلم بوجه بان
تعدد المعلوم يوجب تعدد العلم عند الاخلال اشتمال انتاج الدليل حال علمية المقدمتين واستجماع
الشرائط المعهودة للجهل بالمطلوب كما لا يخفى واحتمال ارادة كونهما او احدهما معلوما بالعلم الغير المطابق
للواقع او مطلق العلم الذى لا شك فى انتاج غير المطابق منه للواقع للجهل بالمطلوب يبطله مع منافاته
لاطلاق العلم وعدم ملائمته مع تفسير الجهل بالبسيط كما هو محل الغرض الان وبالتامل فى ذلك
يعلم ان لا معنى لقوله والالكان النظر على التقدير المذكور كما انه يعلم من ذلك بطلان ما فى بعض القياس
فى بعض النسخ لاستلزام الجهل والامر على تقديره اشنع كما لا يخفى على انا لو سلمنا القياس المذكور
فلا ريب فى مقتضاه بطلان كون الجهل قبيحا عقلا فاذن هذا القبيح بالمعنى الاعم او بخصوص النقص
لزم ان لا يكون قبيحا بهذا المعنى مع انهم معترفون بالقبح العقلى بهذا المعنى قولا واحدا كما تراه وان
المتنازع فيه فى العدلية لا يقولون بترتب الذم والعقاب على صفة الجهل بالمعنى المذكور والقول بان كل قبيح
بهذا المعنى قبيح بالمعنى المتنازع فيه فى المقام وان لم نصادف منه بعض الاحيان وان كان المراد
الجهل المركب الذى الاعم منه ومن البسيط فغير المنع من كونه فعلا له تعالى والسند ما تقدم من ابطال ما ادعوه
من كون العلم بالنتيجة مما جرى عادته بخلقه فينا عقيب النظر ولو سلم فلا ريب فى ان الجهل المركب قسم
من العلم بالمعنى الاعم لانه عبارة عن الاعتقاد الجزمى الغير المطابق للواقع مع الجهل بكونه جاهلا بالواقع
وان كان قسيما له على القول باخذ مطابقته الواقع فى حده كما لعلم المعروف واذا كان من مقولة العلم

فاى قبيح فيه ومن يقول بكونه قبيحا بالمعنى المتنازع فيه وعلى تقدير علمه المقدس باسم المطابق للواقع فلا كم
اوضح لان استحالة كونه سبحانه معلوما بالعلم الغير المطابق وارادة الاعم وخصوص لغير المطابق يظهر مما فيها
مما سبق واما ما ذكرنا من توجيه قول المستدل والا لكان الخ فتكلف بارد وتعسف فاسد واضعف منه
بناء التوجيه على مذهب النظام الذى ابطلناه وعلى المقام على ان القياس المذكور يدل على بطلان مذهب
الخصم ايضا اذ افتراء القبيح فى الكبرى على مذهبه لزم ان يكون الجهل منها غير شرعا ومنع لزامهم بذلك نظرا
الى كون النهى عنه تكليفا بما لا يطاق يدفعه بعد علم كونه مما لا عند الاشعرى لكان قلبه بالعلم باعمال
النظر الذى يعلم من تعقبه يقينا العلم من باب الجرى العادى والاحسن انه من الواقع بخلاف ذلك لانهم
لا يلتزمون بذلك ظاهرا واما التمسك بالاجماع المركب فقد مر مرارا تزييفه واما الثانى فيرد
عليه مع جملة من المذكورات كما لا يخفى على من تامل ان المنع من كون العلم بهذا المعنى ضروريا نظرا الى
وجداننا التفاوت بينه وبين غيره من الضروريات قد مر بطلانه فى الوجه السابق مع ان احتمال كون العلم
المذكور غير علم فى الواقع يدفعه ورود مثله عليهم ايضا لاحتمال ان يكون علمهم بكون الحسن والقبح
شرعيين جهلا مركبا فى الواقع كما هو قضية تطرق الخطاء فى دعوى العلم بمقدمات الادلة
التى تمسكوا بها ان احتمال الخطاء من غير العالم بالمدعى لا يضر ويرد على موجب جزمه بحيث اعتقاده
لان المعتقد لا يحتمل عنده خلافه وعلم كونه جزما والا فلا يمكن لاحد اثبات شئ من المطالب كما
لا يخفى على المتامل لزومه وبطلانه فان الضرورة تقطع على تقدير بطلان غيرها كافية فى اثبات المدعى
لو انفرد كيف وجملتها عداها مما اشرنا اليها ولعلك بعد الاحاطة بمجامع الكلام تقف على ما فى
اطلاق الجواب الذى نقلناه عن مناهج اليقين ومن الشكوك والشبهات ما نقل فى المناهج ايضا
من ان المعدوم قد يتصف بالحسن والقبح فلا يكونان وصفين ثبوتيين بيان ان الاول ان الفعل
حسنا كان تركه قبيحا وانه عدمى ولان الافعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها فى الوجود تكون حسنة
وقبيحة انتهى ولعله ترك الثانى اتكالا على الوضوح اذ الوصف الثبوتى لابد له من محل ثابت فى الواقع
حتى يقوم به والجواب عنه يعلم مما بيناه فى الجواب عن الرابع مضافا الى وجوه اخر تظهر بالتامل من
حل ما مر ومنها ما عن السيورى فى شرح النهج من انه لو كان القبائح قبيحة لذاتها لما وقع تكليف ما لا
يطاق والا لازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان من جملة ما ذكرتم من القبائح تكليف ما
لا يطاق فيكون قبيحا وكل قبيح لا يجوز على الله تعالى وهى مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه تكليف
ما لا يطاق واما بطلان اللازم فلوجهين الاول انه كلف الكافر الذى مات على كفره بالايمان وهو

غير

غير قادر عليه لانه لو كان قادرا عليه لكان ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لان الله تعالى علم انه لا يؤمن فيكون
الايمان منه محالا والا لزم انقلاب علمه جهلا وهو محال وما لزم منه المحال فهو محال فاما انه محال مع انه كلف به
اتفاقا فقد كلفه بما لا يطاق الثانى انه سبحانه كلف ابا لهب بالايمان بالنبى او تصديقه فى كل ما
اخبر به ومما اخبر به استحقاق العقاب بالمخالفة ومن جملة ما اخبر النبى انه لا يؤمن لقوله تعالى سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما محال فقد كلفه بالمحال انتهى وفيه
مضافا الى بعض ما مر وعدم نهوضه على القول بالوجوه والاعتبار بعد تحقق القول بالفصل على تقدير صحة
التعويل على عدمه انه يمنع من الملازمة اذ كثير من الافعال قبحها منه تعالى مع استحالة وقوع التكليف بالنسبة
اليه سبحانه ولا ينافى ذلك وجوب الاصلح عليه كما لا يخفى وقد تكررت الاشارة اليه فى مباحث الحجية
بالموجبة الجزئية لكون الاقوى المنع من بطلان التالى والسند بطلان الوجهين المذكورين اما الاول
فلما تقرر فى محله من ان العلم لا يؤثر فى المعلوم لانه تابع ولا شئ من التابع بمؤثر والا لزم الدور كما صرح
به غير واحد لا نقول ان العلم تابع لما هو متاخر عنه فى الوجود حتى يلزم الدور كما زعم الاشاعرة فى الجواب
عن ذلك كيف ومن المحقق فى محله سبق علمه على جميع الاشياء واتصافه بالعالمية قبل خلقها بل علينا لوجودها على
ما هو المبرهن عليه من كونه عين الذات وان احتمل ارادة ما لا يكون عين الذات على تقدير انقسام علمه الى قسمين
كما يظهر من بعض بل نقول ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد
منهما وزن بالاخر تساويا وتوافقا فى الوزن والاصل فى هذا التطابق هو المعلوم لا العلم فكان تابعا عن
المعلوم ومثال ذلك نسبة صورة الفرس المنقوش على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح
ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان فى نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد فى نفسه شريرا لانى علمته شريرا
فالله سبحانه انما علمهم فى الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة
فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا
قلنا التابعية بالمعنى المذكور انما يجرى فى العلوم الصادقة لتوقف الحكم بمطابقتها للواقع على تحقق المطابقة
والتنافى بالمعنى الذى ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع التى هى معلومها والعلم الفعلى انما يكون
تصورا صرح بذلك فى شرح التجريد ولتحقيق المقام محل اخر فان قلت قد ذكروا ان العلم على قسمين احدهما
ما يكون سببا لوجود المعلوم فى الخارج وهو المسمى بالعلم الفعلى كما اذا تصورت شيئا ففعلته
وما يكون مستفادا من وجود المعلوم وهو المسمى بالانفعالى كما اذا شاهدت شيئا ففعلته وما لا يكون

هذا او لاذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وهذا ينافي ما ذكر نحوه من عدم
تاثير العلم في المعلوم بقول مطلق قلت ان ارادوا من سببيته للعلم لوجود المعلوم في الخارج كونه داعيا
الى ايجاده فهو كما هو الظاهر كما ينافي التابعية بالمعنى الذي ذكرناه وان ارادوا كونه علة لوجوده
الذهني فهو غير علة لوجوده بل الوجود الذهني عين تصوره على الهوية كما لا يخفى ومما يتوهم ايضا من ان
القسمة كالصريح في ارادة علوم العباد فيرد عليه من الغفلة لاستحالة تاثير العلم في وقوع المعلوم مطلقا هذا
ولعل بعد التامل فيما ذكرنا يظهر لك بطلان استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بلزوم انقلاب علمه جهلا
لولاه وكذا بطلان احتجاجهم على كون العباد مجبورين على افعالهم واما الثاني فلانا لا نسلم وقوع الاخبار
بعدم ايمان ابي لهب حال حيوته وانما وقع بعد موته والموجب لتكليف ما لا يطاق هو الاول لان الجمع بين النقيضين
لا يلزم على الثاني يظهر ذلك من السيوري وغيره وفيه مع ان الاخبار بعدم ايمانه حال حيوته في غاية البعد وان
لم ينافي الاخبار نعم لنهيه بذلك المنع من لزوم المحذور المذكور على الاول ايضا لا ما يتوهم من ان اللازم هو
تصديقنا النبي فيما عدا الاخبار بعدم الايمان من الاخبار لانه تقييد للادلة الدالة على وجوب تصديقه في
جميع اخباره بلا دليل بل لان تصديقه فيما بعدم ايمانه بالخصوص لا يوجب خروج الايمان به عن اخباره ضرورة
عدم استلزام ذلك لانقلاب المحكي الذي هو الايمان به الى الاستحالة لغاية ما هنالك علم الشارع بعدم ايمانه
وقد عرفت عدم كونه مؤثرا في وقوع المعلوم والى ما ذكرنا يشير ما يحكى عن العلامة في المناهج من انه كلف ابا
لهب من حيث الايمان ممكن لا من حيث وقوع الاخبار بانه لا يؤمن وان كان في نوع قصور عن تادية المراد واما
ما قد يجاب ايضا من ان التكليف بما اخبر به من الاصول العروض لا بمثل الاخبار بعدم ايمانه فلا يكون تكليفهم بالايمان
بما اخبر به جمعا بين النقيضين وتكليفا بالمحال فقد عرفت وهنه ومنها ما ذكره جماعة كشيخنا البهائي في زبدته
والجواد وغيرهما من انهما لو كانا بالعقل لزم سلب الاختيار عن الحكيم تعالى في جعل الاحكام اما الملازمة
فلاختلاف الاحوال على هذا في انفسها بالنظر الى الاحكام فلو كان احد الحكمين راجحا في الفعل على الاخر
كان الاخر مرجوحا والحكم بالمرجوح قبيح لا يجوز عليه تعالى فتعين عليه الحكم بالراجح من غير امكان العدول عنه الى
العكس وهو عين سلب الاختيار عنه تعالى واما بطلان التالي فبالاجماع والضرورة والجواب بعد الغض عن بعض
ما مر ما ذكره غير واحد من ان امتناع القبيح منه لاجل الصارف لا ينفي الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالحكم
الراجح لقيام الداعي لا يوجب الاضطرار ضرورة عدم خروج الشيء بمجرد ذلك عن وصف الامكان واما ما توهم
من عدم نهوضه على القول بالوجوه والاعتبار فساقط عن درجة الاعتبار ومنها ما نقله في النهاية والمناهج من ان
الكذب لو كان قبيحا فان كان المقتضي له مجرد اللفظ لزم القبح حال كونه صدقا او عدم الخبر عنه كان الامر العدمي

علة للثبوت او مجموع الثبوتين كان العدم من اجزائها او امرا اخر عاد البحث ان كان لازما للفظ مطلقا ومع
العدم والالم يلزم القبح ويتضح ذلك كله عند تطبيقه على ما اذا قال القائل زيد في الدار ولم يكن فيها
كما مثل به في المناهج وفيه اولا مضافا الى الخصيصة من المدعى وبطلانه ببعض ما عرفت ان المقتضي
هو الاخبار بالشيء على وجه خاص هو كونه لا على ما هو عليه مع عدم العلم بالمطابقة سواء شك فيها او علم بالعدم
فانه قبيح عند العقلاء ولو كان هناك ما يوجب ارتكابه من تقية او خوف ضرر او هتك عرض او انقاذ نبي او
نحو ذلك من الوجوه التي لا تزول معها القبح المذكور على القول بالذاتية لانه كالمرتكب من باب اقل القبيحين كما
سنح واما على القول الاخر فالامر اظهر لتزاحمات الوجه الموجب للقبح بوجوه محسنة والى ما ذكرنا ينظر ما
اجاب به في النهاية من ان المقتضي هو الخبر المعقول مع عدم المطابقة لا الامر الثبوتي عدم القبح فيما اذا لم يطابق
اعتقاد المخبر مع الواقع كما اذا اعتقد قيام زيد واخبر عنه مع عدم كونه قائما في الواقع مع عدم صدق
مع عدم المطابقة قطعا ثم ان هذا الجواب لا يلائم ما ذكره في المناهج من الجواب بان العلة هي الخبر بشرط
ان لا يكون مطابقا من وجهين لما التعبير في سند الجواب بان العلة في الحقيقة هو المقتضي وجعل عدم
المطابقة جزء في هذا شرطا في ذلك مع ان الفرق بين العلة والمقتضي كالفرق بين الجزء والشرط مما لا
يشتبه على احد كما ان ما في النهاية من نفي الاستبعاد في كون الامر العدمي جزء من علة الامر الاعتباري
وما في المناهج من عدم استلزام ما ذكر لتعليل الامر الوجودي بالامر العدمي لان القبح اعتباري وفيه تكلف
في دفع الاول بتنويع الحال وكل من العلة والمقتضي على الاخر وتنزيل الجزء على ما يتناول الاجزاء
الذهنية التي يرجع اليها الشروط عند الاغلال العقلي وفي دفع الثاني باحتمال الرجوع عن اعتقاد
كون القبح امرا اعتباريا الى اعتقاد كونه امرا وجوديا او بالعكس ويحمل الاعتراف بكونه وجوديا على
التنزل لكنه مع كونه تعسفا تخديش فيه بعد الغض عن عدم اختصاص ما ذكر في دفع الثاني بالجواب لاحتمال الرجوع
والتنزل في الاول ايضا يمنع كون القبح من الامور الاعتبارية الصرفة كما عرفت تحقيق القول فيه في الجواب
عن رابع ادلتهم وثانيا ان المنع من تاثير العدمي في الامر الوجودي مما لم يتم عليه دليل يعول عليه كيف ومن المعلوم
ان انعدام احد المتناقضين علة لوجود الاخر فان عدم السكون علة لوجود الحركة وبالعكس وكذلك عدم
المانع من اجزاء العلة التامة وثالثا ان القبح امر عدمي اولا فهذا الامر العدمي شرط في القبح وشرط
لا مدخل له في التاثير كذا في ترو [illegible] خبر ضعيف لوجهين اما الاول فلما مر واما الثاني فلان المنع من تاثير
الشرط ظاهر السقوط كما يقضي به كونه من اجزاء العلة ومعنا الاشتراط عدم تاثيره على الاستقلال كتاثير
العلة التامة وظاهر ان عدم التاثير بهذا المعنى لا يستلزم عدمه على الاطلاق وتنزيل نفي المدخلية على

ارادة المنع منها لجهة المعنى الايلاء لثبات الظهور بما في نفي المدخلية راسا ولعلك بعد الاحاطة بما اجبنا عن
هذه الحجة تقف على بطلان احتجاجهم ايضا بان جهة قبح الكذب ان كانت عائدة الى مجموع حروف الذي
لا وجود له كان المعدوم موصوفا بالقبح الثبوتي وان كانت عائدة الى كل واحد من الحروف كان كل حرف كذبا
وكل كذب خبرا ذكره العلامة في كتابيه المذكورين ووجه البطلان مضافا الى جهة عامة ان هناك قسما ثالثا
وهو كون الجهة الاخبار المعقول على وجه مخصوص كما ان انضمام ذلك يستلزم عدم اتصاف الخبر الكاذب
بوصف الكذب بل الخبر وغيرهما من الاوصاف الجارية للدليل المذكور فيهما بعينه ولم ينظر ما ذكره فيهما من
الحكم بالاعتبار الذي يوصفونه بالخبر والكذب تصفه بخبر بالقبح ومنه يتضح جواب اخر عن الحجة الثالثة بتحليل
واما الجواب عن كون القبيح امرا ثبوتيا على حذو ما مر كما صرح به في النهاية فقد عرفت تزييفه فلا
ومن الشكوك ما ذكره شارح المختصر تبعا للحاجبي وهو انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر عارض الطلب حاصل
في الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه على امر زائد وما هو
للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل ان الطلب صفة
ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته الا متعلقا بالمطلوب في تقريره وجوه احدها الاول
ما عن الابهري في حاشيته على الشرح المذكور من ان حسن الفعل وقبحه لو كان لامر عن الطلب سواء
كان ذلك الامر صفة نفسية او معنوية اعتبارية ثم حقيقية لم يكن تعلق الطلب بالفعل متوكر
لنفس الطلب واللازم باطل بيان الملازمة ان تعلقه بالفعل يتوقف على صفة محسنة وتركه على
صفة مقبحة وهو المراد بقوله امر زائد واما بطلان التالي فلان الطلب صفة ذات اضافة وكل ما هو
كذلك لا يتوقف تعلقه الا على المضافين كالعلم فانه لا يتوقف تعلقه الا على العالم والمعلوم
فالطلب لا يتوقف تعلقه الا على الطالب والمطلوب الذي هو الفعل في نحو افعل وتركه في نحو لا تفعل الثاني
لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب اي لغير امر الشارع او نهيه سواء كان الغير ذات الفعل او صفة او جهة تم
واعتبارا لم يكن تعلق الطلب بنفس الفعل بل بجزئه توقعه على ذلك الغير واللازم باطل لان
تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على غيره الاستلزام مطلوبا عقلا فاذا حصل الطلب
تعلق بنفسه بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على ما ذكر من الصفات والجهات لكنه تعلق عقلي لا يتوقف على
شيء زائد على المطلوب وهذان الوجهان حكاهما بعض المحققين في شرح الشرح عن شارح العلامة من
والرابع ما حكاه عن بعض الشراح مما يقرب الوجه الثالث في بيان الملازمة لكنه خص الغير بالجهات و
الاعتبارات ليكون حجة على الجبائية وحدهم وبين بطلان اللازم بان التعلق نسبة بين الطلب والفعل

والنسبة

والنسبة بين الامرين لا يتوقف الا على حصولهما والطلب قديم لا يتصور توقفه على حادث فاذا حصل الفعل
تعلق الطلب به من غير توقف على جهة واعتبار الخامس ما ذكره المحقق الكاظمي وهو ان الحسن والقبح ثابتين
للافعال في انفسها لامر عن الطلب لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذاته والتالي باطل بيان الملازمة ان
تعلق الطلب بالفعل حينئذ موقوف على ذلك الامر وما للشيء بالذات لا يتوقف على الغير واما بطلان التالي فلان
الطلب صفة ذات اضافة لا تعقل حقيقته الا متعلقا بمطلوب انتهى ولا يكاد يوجد فرق بين هذا
التقرير وتقرير العضدي بل الذي يقتضيه التدبر عدم الفرق بين البواقي ايضا بحسب المعنى الا في رجحه
اعتبار النفسية في الوجه الاول والثاني بالاضافة الى الطلب وفي الثالث بالنسبة الى المطلوب واحتمال
الوجوه الباقية لكل منهما وان كان يمكن دعوى ظهورها في اعتبار الذاتية بالنسبة الى الطلب ايضا
نعم بينهما فرق اخر وهو نهوض بعضها على بطلان ما عليه الجبائية بخصوصه وقيام الاخر على بطلان القول
بكونهما بالعقل مطلقا كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر والجواب اولا ان هذا الدليل بجميع تقاديره
لا يمشي في بطلان الحسن والقبح العقليين فانما يفيد عدم تعلق طلبه بها وظاهر ان في ثبوتهما فيها غنية
وكفاية لما مر مرارا اليه الاشارة وثانيا ان الاشكال المذكور مشترك الورود فانه لو كان الحسن والقبح
شرعيين لم يكن تعلق الطلب لذاته ضرورة توقف تعلقه بالفعل عند الجميع على تعقل ما على الطلب
والمطلوب شرعا وقدرته وبلوغه ووقت الفعل ومكانه والاثر ونحو ذلك من الجهات المتعلقة بالطلب
كما لا يخفى ولو سلم عدم توقف الطلب على بعض هذه الوجوه فتوقفه على تعقل المطلوب ضرورة والتكليف
مما لا يمكن منعه وفيه الكفاية في الالزام بورود الاشكال من غير فرق في ذلك بين الطلب الصادر من العباد
ضرورة ان كل طالب يلاحظ جملة من الامور التي هي اطراف طلبه من المصالح والدواعي والالات وغيرها
مع ان قضية كون الطلب صفة ذات اضافة لا تستدعي الا اعتبار المطلوب على تسليمه يمنع من ذلك وثالثا ان المراد
بالطلب ان كان هو الطلب الحاصل بالفعل فالملازمة ممنوعة لان تعلقه لا يتوقف على شيء لحصوله فعلا
على امر زائد على الفعل وان اريد به الطلب الحاصل بالقوة فبطلان التالي ممنوع لتوقف تعلقه على امر
حامل على الطلب والتصديق بعدم توقف الطلب على امر زائد كما في الاحتياج الى العلم حال الكتابة صرح بذلك
الشارح للعلامة وهو في غاية الجودة وتوضيحه ان الفرق بينها فرق بين الامور الاضافية في التحقق وبينها في التعلق
فانها في الاول مفتقرة في تحققها الى المركبة من اجتماع اطراف الاضافة بخلافها في الثاني فانها
بعد حصولها غير محتاجة في التعلق الى غيره التعلق واستغنائها عن جملة من الجهة الثانية لا يقضي
باستغنائها من الجهة الاولى وما يقوله العدلية هو افتقار تحقق الطلب في الخارج الى الحكم.

لا انه بعد تحققه في الخارج يحتاج في تعلقه بالمطلوب الى تحقق تلك العلة من غير فرق في ذلك بين القول بوجود
الاضافات والقول بكونها واسطة بين الوجود والعدم على ما بين تحقيقه في محله وسيأتي الاشارة اليه ان شاء الله
لكن هذا الجواب انما يتم على تقدير اعتبار التغير بالاضافة الى الطلب في نفسه على اعتبارها بالنسبة
الى المطلوب نظرا وان كان قد يتكلف في نفسه على ذلك ايضا وقد اجاب الفاضل الجواد رحمه الله ايضا بما يرجع
الى هذا الجواب وهو ان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا الا ان الطلب لا يمكن
وجوده خارجا الا متعلقا بالمطلوب متعلقا به فلذلك كان التعلق لازما له نقول تعلق الطلب
لذاته ان اريد به انه لا يتوقف على شيء مغاير للطلب فهو ممنوع كيف وهو متوقف على المطلوب ايضا وان اريد به
انه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فمسلم ولا ينافي ذلك تعلقه بالمطلوب باعتبار الحسن والقبح فانه على ذلك
التقدير اما ان يجعل الحسن قيدا للمطلوب على ان يكون المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك
وح يكون تتمة المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور واما ان يجعل غاية للطلب لا امتناع
ايضا لان وجود الطلب ح يتوقف عليه فضلا عن تعلقه انتهى وقد يخدش فيه بان احتمال كون الوصف
قيدا للمطلوب مما لا يساعده الاعتبار فان من البين ان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه من دواعي الطلب
لا من قيود المطلوب كما لا يخفى على من لاحظ الوجدان ومن ثم بنى الاشعري على ان للمعتزلة
ان يقولوا المطلوب عندنا ليس الفعل وتركه بل هو مع قيد المصلحة او المفسدة الحامل للطالب على
المطلوب بل احتمال كونهما من قبيل الغايات المترتبة على الافعال اولى الا ان الاظهر في مجال ثم جعلهما
من هذا القبيل بمعنى كونهما علة للامر والنهي وان ترتب عليهما وجودهما الخارجي ايضا كما هو الشأن
في العلل الغائية مما لا ضايقة فيه الا ان الشأن في كونهما من هذا القبيل كما لا يخفى على المتأمل
وقد اجاب سعد الدين في شرح الشرح ايضا بانا لا نعني ان الطلب يتحقق ولا يتعلق ما لم تعرض الصفات
او الاعتبارات بل انه لا يتحقق ح فان بنى ذلك على ان الطلب قديم فهو مع انه لا ينهض على المعتزلة
يستلزم القول بقدم الفعل المطلوب لانه قد يتحقق من غير تعلق بمطلوب متحقق انتهى وانت
خبير بان الرد بالمذكور لا وجه له لان المفهوم من الاشعري هو القول بقدم الطلب وحدوث التعلق
نعم صح الاعتراض عليهم بان القول بقدم الطلب مضافا الى فساده في نفسه كما بين في محله لا يسلم من
الاشكال ضرورة ان اضافة الطلب حدوثا اضافة الى الفعل المطلوب هذا وعليك بالتأمل
في الاجوبة المذكورة وتطبيقها على الوجوه المتقدمة في تقرير الحجة المزبورة ومن الشبهات ما ذكره
العلامة في النهاية والحاجبي وبعض شارحي المختصر وغيرهم وهو انهما لو كانا لغير الفعل

او صفة من صفاته لزم قيام العرض بالعرض اما الشرطية فلان حسن الفعل مثلا امر وجودي زائد على مفهوم
الفعل اما انه امر وجودي فلان نقيضه الذي هو اللاحسن امر عدمي والا استلزم محلا موجودا فلم يصدق على
المعدوم ولانه اذا لم يصدق عليه انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ لا مخرج عن الاثبات والنفي فلم يكن الحسن
وصفا حقيقيا اذ المعدوم لا يكون له وصف لامتناع موصوفيته وكيف يكون صفة حقيقية لما لا حقيقة له
واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا لارتفع النقيضان واما انه زائد على مفهوم الفعل فلانه
لا يلزم من تعقل الفعل تعقله اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر حسنه بالبال واذا ثبت انه امر وجودي زائد
على مفهوم الفعل ثبت كونه معنى لانه معناه ومن البين ان الفعل يتصف به فيلزم قيام
الحسن بالفعل لامتناع ان يتصف شيء بما يقوم بغيره وظ ان الفعل انما هو عرض وهو قيام العرض بالعرض
واما بطلان التالي فلانه يلزم ان يكون الوصف بحال الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث
الجوهر تبعا له وحقيقة القيام هي التبعية في التحيز كما حقق في محله هذا هو المختار في تحرير الدليل والمعروف
تحريره بما لا ينهض على الجبائية وفيه منع واضح والجواب عن هذا الاحتجاج مضافا الى ما يظهر مما مر وجريانه
في توصيف الفعل بالحسن والقبح الشرعيين وبهما بغير المعنى المتنازع فيه وبغيرهما من الاوصاف الذاتية او
الاعتبارية كالامكان والحدوث والمعلومية ونحوهما مما اطبقوا على اتصاف الفعل به كونها امورا وجودية
زائدة على مفهوم الفعل ولا يمنع الملازمة ونستدل كون الحسن من الصفات الوجودية كالحرارة والبرودة
والصفرة والحمرة لا بمعنى انه من الامور الاعتبارية الصرفة التي لا تحقق لها بوجه كما توهم بل بمعنى ان هناك
امر متحقق ينتزع منه الوصف المذكور كالقلة والكثرة ونحوهما من الاوصاف المقررة التي لها نحو وجود
عند الاعتبار ولمنشأها وجود متأصل فالمراد بنفي نقيض هذه الاوصاف عدم كون منشأ انتزاعها متأصلا
لانتزاعها كما ان الضرب الاول من الاوصاف المراد بنفي نقيضهما رفع وجودها وقضية ذلك ان يكون نقيض الحسن
عدم كون موصوفه منشأ للانتزاع لا سلب وجود الوصف ولا يستلزم كون نقيضه امرا عدميا البتة له
على كون نفسه امرا وجوديا كي يلزم من قيامه بالفعل قيام العرض بمثله هو الثاني والمفروض هو الاول
ومنه يظهر فساد الاستناد الى الوجه الاول في اثبات كونه امرا وجوديا واما الوجه الثاني فيرد عليه ان المعدوم قد
يوصف كالانعدام الثابت للمعدوم والامتناع الثابت لشريك البارئ ونحوهما والاصل في ذلك
تحقق الموصوف في الذهن الذي هو ظرف الاتصاف فيسلم لكون الموصوف امرا ثابتا في الذهن نحو
من الانحاء وضرب من الثبات وقد اوضحنا ذلك في رد من زعم امتناع حمل الشيء على المعدوم نظرا
الى ان المعدوم لا وجود له لا ذهنا ولا خارجا وحمل الشيء على الشيء فرع وجوده وتحققه وتصوره وتعقله

فوارحبت الجواهر بعينه في مكانه

والمعدوم لا يتعقل وجوده ووجه ايضا يظهر بالتأمل على ان الاستدلال بصورة على وجود المنفي دوري لان من
المعلوم ان ليس كل منفي موجودا بل قد يكون ثبوتا كما للامتناع فان المنفي غير ثبوت الامتناع لغيره بمعناه
كون الشيء لا يمتنع لا ما ليس امتناعا وظاهر ان الثبوت للغير اعم من الوجود فان المعدوم يحمل على المعدوم
مضافا الى ان المنفي قد يكون منقسما الى موجود وعدم كما للامعلوم فان من المعلوم ان المعلوم يشمل الموجود
والمعدوم وقضيته كونه ثبوتا مرة وانقسامه اليه والى العدم اخرى انه يتوقف العلم بكون الشيء وجوديا
على ان لا يكون سلبه على احد هذين القسمين والعلم بكونه على احدهما موقوف على العلم بكونه وجوديا وهو
دور وقد صرح بذلك الحاجبي والمحقق والعلامة وغيرهم وثانيا يمنع بطلان التالي فانا لا نسلم استحالة اتصاف
العرض بالعرض على الاطلاق لا ما الطلقة فانه من جوازه عند اكثر المحققين بل لان الحق في التفصيل بان
يقال ان اريد بتبعية العرض في التحيز في تفسير القيام ما هو صريح المجيز من ان معنى قيام العرض بالجوهر هو ذلك
لبيان الاختصاص الناعت قيدا للعروض بالابتدائي فضرار المقام ان لم يكن من هذا القبيل كما هو قضية توسط الفعل
في عروض الحسن والقبح لطلا الا ان التقييد بذلك في حد القيام مما لم نعثر عليه في كلام احد من الاعلام
كيف وقد وقع الاسماع توقف عروض كثير من العوارض لمعروضاتها على توسط وسائط عرضية ابتداء
كما في السرعة والبطء العارضين على الحركة ابتداء وكالشدة والضعف والقلة والكثرة والمرة والتكرار و
غير ذلك من عوارض الافعال وبالجملة اشتراط نفي الواسطة في العروض مما لا نعرف له وجها من احد منهم الانتهاء
الى الجوهر مما لا يستند لما ذكروه من ان العرض متقوم بالغير فذلك الغير ان كان جوهرا والا انتقل
الى ما يقوم به وينتقل الكلام فيه الى ان ينتهي لاستحالة التسلسل الانتهاء الى محل جوهري لكن لا يفي
ذلك ما يدل على الاشتراط المذكور بوجه وهذا الذي ذكرناه من قيام العرض بالعرض بالمعنى المذكور جاز
جماعة منهم المحقق الطوسي في التجريد عن الاحتجاج على ثبوت الحال وتوسطه بين الموجود والعدم بان السواد تركب
من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها فالجنس ان وجد فلا بد ان
يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يتم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين بل
قد يقال ان الجواب بجواز ذلك اولى مما قيل من انهما جزءان ذهنيان للسواد اذ لا تحقق لهما في الخارج حتى
يلزم قيام العرض بالعرض اذ لا مانع من ذلك بالنسبة الى التحقق الخارجي ايضا فتامل على ان اتحاده لو سلم ذلك
على تسليمها انما نسلم في الصفات الوجودية وانما في الاوصاف الاعتبارية التي منها الحسن والقبح بالمعنى الذي
عرفت فلا مانع منه لما اشرنا اليه من ان القيام فيها ليس بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى اخر نظرا الى

وان لم يتقيد بذلك فلا ريب ان قيام العرض بمثله مما لا استحالة فيه وان كان التفسير المذكور مما لا ضير فيه
كما يعلم الكلام فيه بعد علم مساعدة العبارة المذكورة ان القيام على ما عرفت بمعنى كونه الموصوف على وجه
يصح انتزاع الوصفين منه مع انا لو سلمنا اختصاص القيام بمعنى التبعية في التحيز فلا نتم ثانيا ما قال نظرا الى ما
قاله بعض المعاصرين من ان التابع في التحيز قد يكون تابعا في التحيز اصلي وقد يكون تابعا للمتحيز تبعي
وهو لا يوجب قيام العرض بمحل العرض لان العبرة في القيام المسوغ لصحة الوصف بالتبعية هي الابتداء شيز
وهو الاحق بالمعنى بالاضافة الى المعنى لا محله وان كان قد يخدش بظهور كلماتهم في ارادة التبعية في
التحيز الاصلي فتامل ولعلك بعد الاحاطة بما ذكرنا تقدر على اجراء الكلام لو اريد من قيام الغرض بمحله
مجرد اتصافه به لوضوح عدم استحالة ذلك لشيء مع انه لازم على الاشعري ايضا اذ لا خلاف في اتصاف الفعل
بالحسن والقبح الشرعيين كما اشار اليه شارح التنقيح ومن شكوكه والشبهات ان افعال العباد اما اضطرارية
او اتفاقية وعلى التقديرين لا حسن ولا قبح بيان المقدمة الاولى بما ذكره انه سبحانه عالم في الازل
وهو مما اجمع عليه المليون فعلمه ثم في الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه وان تعلق بعدمه
امتنع وقوعه فيستحيل الانفكاك في الصورتين والا لانقلب علمه سبحانه جهلا وهو محال فالافعال لما لازمن
الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنع الصدور وما هذا شانه لا يكون اختياريا كما يطوي به
المقدور المساوق للاختيار ويحكى عن الرازي في تحريره وجه اخر يؤول الى دعوى التنافي لذاتي
بين العلم بالفعل ووقوع الترك او بالعكس كالمنافاة بين نفس الفعل والترك من فاعل واحد في
زمان واحد نظرا الى ان المطابقة مع الواقع معتبرة في ذات العلم وانه اذا فرض علمه بتحققها باحد
امتنع وقوع الاخر وحصل التنافي بينه وبين وقوع الاخر وقضية ذلك امتناع القدرة عليه اذ القدرة
على الشيء مع تحقق ما ينافيه مما لا امكان الى منعه وقرره بعض المعاصرين بوجه ثالث وهو ان قدرة
العبد على خلاف ما علمه تم في معنى القدرة على جعل علمه تم جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تم
والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوجية
ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على الاول لانه لا قدرة لهم على الملزوم ايضا فاذا انتفى قدرة العبد على
غير علمه تم كان مقدوره على ما علم اضطرارا لا قدرة انتهى قلت ويمكن تحريره بوجه رابع وهو انه لو لم يقع
ما علم انه يقع وشاء لزم كذب جملة من الكتاب والاخبار اما الملازمة فلان ظاهر تلك الادلة انه عين
ما علم الله وشاء لوقوع ما شاء الله وقوعه فاذا لم يقع ما اراده لم يطابق مفادها الواقع ولا نعني بالكذب
الا هذا على ما هو التحقيق في تفسيره ومن جملتها قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله ولو شاء

مر الشهاب العدل قبا

ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ونحو ذلك من الايات وكذا
ما ورد من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله في الحديث القدسي يا ابن ادم انك تريد وانا
اريد ولا يكون الا ما اريد وما ورد من انه سبحانه امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان
يسجد لسجد ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل الى غير ذلك من الايات
والاخبار الدالة على ان ما علم الله واراده لو لم يقع لاجتمع الثاني انا الحال ان يتمكن من الترك او لا يتمكن
فعلى الثاني يلزم الاضطرار وعلى الاول فان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح بل كان ما يصدر
تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين بالنظر اليه كان اتفاقيا لان نسبة القدرة الى الطرفين
واحدة فاذا حصل الفعل بها في وقت دون وقت اخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك
المرجح ان كان من فعل العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار
وان الفعل معه وحيث قبله ممتنع فلا اختيار وان لم يجب بل كان يصدر تارة ولا يصدر اخرى
فليفرض وقوعه في وقت وعدمه في وقت اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بالعدم ان
لم يتوقف على مرجح اخر مع حصول المرجح الاول فيكون حصوله ايضا اتفاقيا وان توقف على مرجح اخر لم يكن
الاول مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هف وان البحث عائد مع انضمام المرجح الثاني فان انتهى الى ما
يجب معه الفعل لزم الاضطرار او الاتفاق وان لم ينته اليه لزم التسلسل الباطل ولا ينفع الاعتذار بان القادر
يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان قولك يرجح الفعل على الترك ان كان له مفهوم زائد على كونه
فاعلا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد الى القادر وان
لم يكن له مفهوم كذلك مع ان القادرية متحققة في جميع الاوقات فايجاد الاثر في بعض الاوقات دون بعض من غير
ان يرجحه القادر او يقصده ليس الا الاتفاق واما المقدمة الثانية فلاطباق الفريقين على ان الافعال
الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح العقليين كما نص عليه غير واحد هذا ملخص تحرير الدليل على
ما يستفاد من كلام جماعة وهذه الحجة عمدة ادلة الاشعري كما نص عليه في النهاية وطعن في اثبات المقدمة
الاولى بشبه اخرى نذكرها مع الجواب عنها اخرى والجواب اما اولا فبان ذلك شبهة في مقابلة الضرورة
فان كل احد يجد من نفسه الفرق بين الهبوط من السطح والسقوط منه قهرا او غفلة وكذا بين حركتي
المختار والمرتعش وغير ذلك من الافعال الصادرة عن القصد والاختيار الحاصل فينا بتوسط
القوة العاقلة تقضي بكون تلك مستندة الى تمكننا وقدرتنا وارادتنا ودواعينا ومما يدل على ذلك
بان الافعال لو لم تكن منا لكانت على وتيرة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله ويمكن الجواب ثانيا بان كل من

هو الفاضل المقداد في شرحه على الباب الحادي عشر منه

الملازمة وبطلان التالي فلصراحة الامر على الوجدان كما لعله الظاهر من افصاح غير واحد بدعوى الضرورة
على وجدان الفرق بين حركتي المرتعش والمختار ونحوها فما يحكى عن الاشاعرة بعد الاعتراف بوجودها
من عودها الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمها في الثانية نظرا الى ان اللازم من
دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا
العلة ان نسلم ثبوتها الا الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزء آخر من العلة المستقلة مما لا يصغى اليه
لقضاء الضرورة باستناد الافعال الصادرة عنا بالقصد والاختيار الى ارادتنا واختيارنا واحتمال كون ذلك من
باب جري عادة الله على ايجادها اتفاقيا بعد حصول الارادة والاختيار في غاية البعد عن الاعتبار كيف والمعهود
مما يجري اليهم من اعتبار الدوران وعليه المدار ربما اختص على عليها هنا ومن هنا يظهر ضعف ما يظهر من
بعض المعاصرين من كفاية مقارنة العلم والقدرة والارادة في مثل حركة المختار وفقدها في مثل حركة
المرتعش في الفرق كما لا يخفى واما ثانيا فبالنقض بافعاله سبحانه بان يقال لو تم هذه الحجة لزم ان يكون
افعاله سبحانه ايضا اضطرارية او اتفاقية اما بطلان التالي فبالاتفاق واما الملازمة فلجريان نظير
الوجهين المذكورين اما الاول فلان علمه سبحانه اذا تعلق في الازل بخلق شيء في زمان وجب وقوعه او
بخلقه لا في ذلك الزمان امتنع وقوعه فيه والا لزم انقلاب علمه جهلا ويأتي هنا سائر التقادير المعتبرة
ايضا على التالي منها كما لا يخفى وبعد الالتفات الى كون علمه عين الذات يزداد المقام وضوحا كما
المتنبه عليه واما الثاني فلان الحكيم تعالى اما ان يتمكن من الترك او لا فعلى الثاني يلزم الاضطرار وعلى الاول
فان لم يتوقف الى اخر الدليل وهذا النقض من جماعة من الاجلاء كالطوسي والعلامة والبهائي وغيرهم
وقد يجاب عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة
واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر
الى ارادة اخرى وهذا الجواب يحكى عن الرازي في كلام بعض وعن الاشاعرة اجمع في كلام اخر ولعله
المشار اليه فيما نقله بعض المعاصرين من ان فعله تعالى لمرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة الا انها
قديمة ولا تحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحدوث واعترض عليه بوجوه الاول ان هذا الجواب
لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا
وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكروه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل
وانما يندفع النقض اذا ثبت عدم جريان الدليل في صورة التخلف وهذا الاعتراض منقول عن المحقق

هو شارح التجريد منه

المراد بالبعض هنا شارح التجريد وبالآخر الفاضل الخوانساري منه

الطوسي دعوى مغايرة الجود له وقد نظر فيه صاحب المواقف فيما حكى عنه بان مآل الفرق الذي ذكره المجيب بين ارادة
العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح ضله يحتاج المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال
هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر فلا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم متعلق بما لا يكون من العبد فيجب الفعل معه
ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في
وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون الباري مستقلا في الفعل وح يتم الجواب ولا يتجه
النقض هذا كلامه بعد التوضيح وفيه اولا ان محصل الفرق المذكور على ما صرح به شارح التجريد ان المرجح في
فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله
والمرجح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون
الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك
ممتنعا على التقديرين بحيث مشاهد هذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك
لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه كما هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون الباري مضطرا
في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع
وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا عنه لا
باختياره فلا لزوم ثم فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا وثانيا انه انما يتم
لو كان علة الافتقار الى المرجح هو الحدوث وليس كذلك بل العلة فيه هو الامكان على ما قرروه في مقامه
لوضوح ان الشيء بعد تساوي نسبتي الوجود والعدم اليه يستحيل اتصافه باحدهما حال انعدام العلة المقتضية
ولذا ذهب الى كون الوجود والعدم في الممكن حادثين ذاتيين وان كان العدم الاصلي غير محتاج الى
العلة لكن قد يتوهم الفرق بين العدم الاصلي والعدم المضاف في الافتقار الى العدم وتحقيقه يطلب
محله الثالث ان الجواب المذكور انما ينهض لو قلنا بكون علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث وقد عرفت
خلافه الثالث المنع من قدم ارادته تعالى للادلة الدالة على انه لا قديم الا الله لا قديم بل المستفاد من الاخبار
ايضا حدوثها كحدوث المشية ايضا وان كانت الارادة متأخرة عنها في الرتبة كما قد يدل عليه قوله خلق
الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها ونحوه مما يدل على حدوثهما وتأخر الارادة كيف لا وقد يمنع
على تسليمه تستلزم قدم المراد لم يتوقف تأثيرهما في وقوع المراد على تعلق حادث وعود المحذور في
وقت وان كان يمكن الذب عنه بانها تعلقت في الازل بوجود الحوادث في اوقاتها وان وجودها في تلك

الاوقات بعين ذلك التعلق القديم من غير توقف فيه على شيء آخر وما يقال من ان هذا التعلق الازلي
يستدعي على تقدير كونه علة تامة لوجودها وجودها في الازل وعلى تقدير اشتراطه بمجيء اوقاتها
عدم كفاية التعلق السابق في وجودها بل يفتقر ضد الدليل على بطلان الاشتراط المذكور سيما بعد
ما نشاهد من توقف حصولها على حضورها لكن ربما امكن الخدشة فيما ذكر بانه انما يصح لو لم تكن الارادة
والمشية عين الذات وهو ثم كما يقتضي به صحيح الاعتبار وصريح بعض الاخبار وعليه فلا بد من صرف
الخبر المذكور عن ظاهره اما بحمل خلق المشية بنفسها كناية عن عدم خلقها او عن مشية الخلق او غيرهما
وان كان بعيدا والانصاف بعد التتبع في الاخبار التي اذا لوحظ الى كثرتها دلالة ومشية ولتعرف بينهما تحقيق
انهما قديمان او حادثان يقرب من المحال فكان ترك التعرض له اليق بمقتضى الحال الرابع ان هذا
الجواب مما لا ينبني على ما يراه الاشعري من قدم الارادة وحدوث التعلق ضرورة وجود علة الاحتياج
الى المرجح اما على القول بكونها الحدوث فقط واما على القول بكونها الامكان فكذلك ايضا بالنسبة
الى ما نقلناه من بعض المعاصرين من تحرير الجواب عن الغرض فيه من امكانهما واما بالنسبة الى تحرير
الذي حكيناه عن الرازي فلعدم الباعث عن امكانها ايضا وان لم يصرح به فيهما فتوضح ان هذا التعلق
لكان حدوثه اما ان يمكن ترك الفعل معه او لا الى آخر ما مر واما ثانيا فالحل وهو من وجوه كلها
ناظرة الى ابطال الشبهة الثانية لان الاولى قد تقدم جوابها بما لا مزيد عليه الاول ما مر الاشارة
اليه في الجواب عن بعض الادلة السابقة من ان المحال هو الترجح من دون المرجح واما الترجيح بدونه
مما لا استحالة فيه لما نشاهد فيه من صحة اختيار الهارب من السبع لكل من الطريقين المتساويين
والعطشان لكل من القدحين والجائع لكل من الرغيفين ونحو ذلك من الامرين المتساويين الذين
لا يتوقف اختيار احدهما على المرجح وح فيتحقق بعد اختيار كون الفعل عنه لانه قصده من غير افتقار
الى المرجح والسند ان الارادة صفة من شانها التخصيص بلا افتقار الى المرجح والى ذلك ينظر ما
ذكره في النهاية بعد اختيار عدم التمكن من الترك من منع استلزامه للاضطرار نظرا الى انه انما
يلزم لو لم يكن للفاعل اختيار واما على تقديره فلا اذ لا منافاة بين وجوب الفعل حال الاختيار و
امكانه قبله لان القدرة والداعي متى اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه عند تمام الشرائط
ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره هذا كلامه ولا يخفى ما فيه ظاهرا
الا ان تصحيح فيها يكون الوجه المذكور مما يصير التحقيق المذكور في غير محله لوضوح انه حل لما
اراد بهما ما يشمله فلا مشاحة ثم ان قوله ولا يؤثر ذلك في وجوب الفعل في امكانه مشتبه المقصود

والظاهر تبديل الامكان بالوجوب بمعنى ان وجود الفعل بعد العزم والارادة لا يؤثر في كونه واجبا قبلهما
اللهم الا ان يراد ان وجوبه لا يؤثر في امكانه الثابت من بدو الامر وانقلابه منه الى الوجوب هذا
وقد يخدش في الوجه المذكور بما اسلفناه من ان الترجيح بلا مرجح مح وبعبارة اخرى من جهة الارادة
مما اقتضت الفطرة السليمة باستحالته كيف واستلزامه للترجيح بلا مرجح الذي تساووا على امتناعه
ظاهر جلي بالتقريب الذي سبق وان الذي ليس الامر على من جوزه خفاء المرجح في تلك الامثلة
والعجز عن الكشف عنه لا يقتضي لعدمه فان كل احد راجع وجدانه يرى وجوده في نفسه واما
استناد الترجيح فيها الى حركة الافلاك فمما لا يصغى اليه وقد تقدم تمام الكلام في ذلك وان المراد
بالترجيح بلا مرجح او الترجح من غير ماذا فلا نطيل نعم هنا شيء اخر وهو ان الوجه المذكور قد يجعل التعويل
عليه في مقام الالزام من باب المماشاة مع الاشعري الذاهب لجواز الترجيح بلا مرجح وعليه فلا يجدي
للخدشة المذكورة وجه اللهم الا ان يقال ان الخصم ايضا بنى الامر في هذه الحجة على المماشاة مع
الذاهبين الى استحالته وليس ببعيد بقي شيء وهو ان الترجيح بلا مرجح ان اريد به توقف اختيار
احد المتساويين على الاخر على وجود المرجح فلا نسلم استحالته بعد وجود الارادة التي هي شانها
كما بالاخطاف الامثلة السابقة وان اريد توقف الحكم بتعين احدهما دون صاحبه عليه فمسلم لكن
المقام ليس من هذا القبيل وهذا هو الذي يقوى بعد دقة النظر فتامل الثاني انه بعد تسليم التوقف
على مرجح اخر سوى الارادة والاختيار نمنع من لزوم الاضطرار اذ يجوز ان يكون المرجح اشتمال
الفعل على مصلحة او رجحه في علم الفاعل او ظنه صرح بذلك في بعض وهو ظاهر مما اسلفناه
بالحجة المذكورة اذ يجب عليه ان هذا المرجح ان كان من العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره
فعند حصوله الى اخر الكلام الا انه يقال ان المرجح الذي فرضه من مقولة الاوصاف والذي ينبغي فيه الترديد
المذكور من مقولة الافعال لكنه كما ترى لعدم الفرق بين كون المرجح فعلا او وصفا في تطرق الكلام
المذكور اليه نعم لقائل ان يدعي قضاء الضرورة بصلوح اشتمال الفعل على المصلحة لكونه محصلا للقصد
او ملائما للنفس لترجيح ايجاده من دون اضطرار او يقال ان ما يجب الفعل عنده ان اريد به خلق
الاختيار فيه فهذا مما لا نزاع في عدم اقتضائه وجوب الفعل عند الخصم وان اريد به تعلق قدرته
واختياره بذلك الفعل فهذا ليس منه سبحانه قطعا وقد صرح بذلك في المعارف الالهية على
ما حكى عنه لكنك بعد الاحاطة بمجامع الكلام تقدر على ابطال الاول بانه وان كان صحيحا الا انه
مقطوع النظر في هذا المقام بل ليس دعوى قضاء الضرورة بما ذكرناه الا من دعوها في خصوص المدعى

كما مر مرارا وثانيا على ابطال الثاني ولا بان هنا شقا ثالثا هو ان يكون المراد بما يجب الفعل عنده ارادته سبحانه
لاجراء خلقه على يد العبد بحيث يكون اصل الفعل له وكسبه للعبد كما هو المعهود من مقالتهم والاعتراض بجريان
الاشكال في ارادته سبحانه ايضا مع انه كلام اخر لا يبتني عليه المقام قد تقدم دفعه ثانيا وثانيا بعد اختيار الشق الثاني
بان قضية عموم قولهم بانه لا فاعل غيره سبحانه ان يكون تعلق قدرة العبد بذلك منه سبحانه ايضا فلا وجه لدعوى
القطع بعدم كونه منه الا ان يدعى عدم تعقل الكسب ايضا باعتبار نسبة الافعال الى العباد بذلك وبما
يشملها قلنا انما في عموم نفي الفاعلية عنه سبحانه هذا والثالث انه بعد تسليم الافتقار الى المرجح الاخر نمنع استلزامه
للجبر سواء قلنا بكونه من العبد او منه سبحانه اما على الاول فلان الفعل وان كان بعد حصول الدواعي له
تصور الغايات في نفس الفاعل وتحصيل اذا جامعها العزم المعبر عنها بالارادة المتوقف عليها الا انه
قبل حصولها متمكن من تركه لكونه قادرا على طرفي الايجاد والاعدام وهذا المقدار يكفي في كونه مختارا بالملكة
من عدم منافاة الوجوب اللاحق للامكان السابق وهذا هو المعنى بقولهم الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
كما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل الوجوب والامتناع بهذا المعنى محققان للاختيار لانما فيان
له وسلب الامكان كان في استحقاق العقاب وان لم نقل بتعلق الخطاب على ما هو التحقيق واليه نظر قولهم
الشيء ما لم يجب لم يوجد بمعنى ان الشيء ما لم يتحقق ما يوجب وجوده لا يدخل في ظرف الوجود وكذلك لا يدخل في
العدم ما لم يوجد ما يوجب عدمه بعد الوجود وان لم نقل بافتقار العدم المطلق الى العلة غاية ما هناك ان الفعل
بعد وجود المرجح والعزم لا يمتنع في الخارج باختياره لاستحالة ان يمتنع منه بلا اختيار منه وان كان لا يتمكن من
اعدامه حال حصوله كما في الملقي نفسه من الشاهق فان عدم تمكنه من عدم الوقوع على الارض لا ينافي استناده الى
اختياره من غير فرق في ذلك كله بين القول باختيارية الارادة كما يقتضيه الجمود على ظواهر جملة من الايات
والاخبار الدالة على التهديد والذم عليها في جملة من المواضع من قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله
يريدون ليطفئوا نور الله ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما ويريد الذين يتبعون الشهوات وغيرها ومن قوله
نية المؤمن خير من عمله ونية اللهو لا تكتب على هذه الامة وان خلود اهل الجنة فيها واهل النار فيها انما
هو بنياتهم ونحوها او على المدح والثناء عليها في اخرى من الطائفتين والقول باضطراريتها و
تخصيص ما عداها من الافعال بالاختيارية كما اختاره جماعة من الاصحاب اما على القول الاول
فظ لا اشتراط عليه واما على الثاني فقد يشكل الحكم باختيارية الافعال اما ما عدا الارادة منها فلانتهائها
اليها كما يقتضيه استحالة التسلسل والمنتهى الى غير المقدور غير مقدور واما هي فلاخذ سبق الارادة
في مفهوم الفعل الاختياري كما ينطق به حده فالحكم باختياريتها يستلزم تقدم مثلها عليها كتقدم اخرى

على هذا الشكل فيتسلسل ومن هنا يصح ان يقال ان شئنا شئنا وان لم نشأ لم نشأ وان صح شئنا فعلنا وان لم نشأ
لم نفعل لكن يذهب عنك ان بنا الا انتهاء الى الواجب لا ينافي اختيارية الافعال للعبد فقضاء الضرورة بديهة اضطرار
العبد في وقوع الفعل اولا وقوعه كما ان اعتبار الاضطرار في الارادة في الفعل الاختياري على التسليم عدم قصوره
على ما عدا الارادة من الافعال لا يوجب الاضطرار فيما سواها مع كفاية ثبوت الاختيار في غيرها فيما هو المقصود من اثبات
الاختيار في الافعال في الجملة ضرورة عدم استلزام اضطرارية الارادة لخروج ما عداها عن الاختيار واما
على الثاني فلما عرفت من عدم استلزام الجبر في الارادة لثبوته في غيرها كما ان تمكينه سبحانه للعباد من المعاصي
والطاعات لا يوجب اجبارهم عليها فانها لا تتحقق في الخارج الا بعد وجود ما يوجبها من تمكينه سبحانه واعطاء القوة
وحصول الدواعي المستمرة الى حين وقوعها ولعلك بعد التأمل في اطراف الكلام تقف على المرام بما ورد في
اخبارهم عليهم السلام من انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين نظرا الى انه وجود الدواعي في نفس الفاعل بما فيه
من الاستعدادات التي اكتسبها او جبلت عليها يوهم الاجبار ومدخلية الارادة واختيار العبد في صدور الفعل
يحقق الاختيار وعند تدقيق النظر لا هذا ولا ذاك كما اشار اليه بعض الحكماء وفيما دقيق في توجيه الخبر المذكور
وجوه اخر لا يسعها المجال كما ان بالتأمل فيما حققناه يتضح معنى الآيات المتضمنة الدالة على وقوع ما اراده وشاءه
وان العباد ما يشاؤن الا ما يشاء الله ويتضح ايضا وجه اسناد حسنات العباد اليه سبحانه واسناد سيئاتهم اليهم
ما اصابك من سيئة فمن نفسك وما اصابك من حسنة فمن الله وكذا صحة اسناد الكل على بعض الوجوه اليه وان الجميع
بقضاء الله وقدره فقل كل من عند الله كما لا يخفى واما رابعا فلان غاية ما ينهض عليه الدليل المذكور اثبات
الجبر في افعال العباد ونفي اتصافها بالحسن والقبح واما في افعاله سبحانه فلا لانه على كل شيء قدير فهو متصف
سبحانه بها لغنيته وكفاية نعمه ما اليه الاشارة من ارادة الايجاب الجزئي وعدم اختصاصه بافعال العباد وان
توهم فيه من توهم يظهر ذلك من تتبع وانت خبير بان الدليل المذكور في افعاله سبحانه ايضا كما لا يخفى على
من اعطاه حق النظر والاجماع على اتصاف افعاله بالحسن لا ينفع كما لا يخفى ولعلك بعد الاحاطة بما ذكر
سابقا تتفطن هنا واما خامسا فلان المحكي من مقالة الاشعري كما على ما صرح به جماعة وتقدم اليه الاشارة
هو ان قدرته سبحانه وان كانت قديمة الا ان تعلقها حادث فيتجه عليهم النقض بان هذا التعلق لمكان
حدوثه او امكانه على اختلاف الرأيين في وجه الافتقار الى المرجح اما ان يفتقر الى المرجح ام لا وعلى كل منهما
اما ان يتمكن من ترك الفعل معه اولا الخ فالاشكال المذكور على تسليمه مشترك الورود وهذا عمدة ما قيل
او يمكن ان يقال في الجواب عن هذا الاستدلال وههنا اجوبة اخرى لا يليق بالذكر لاتساع المجال ومنها
الاخبار الدالة على ان دين الله لا يصاب بالعقول وعدم جواز استخراج الحكم الشرعي بالمقاييس والآراء

بغير الدليل القطعي وعلى ان ما لم يخرج من هذا البيت فهو زخرف وعلى ان الائمة ابعد من عقول الرجال الاحكام
وعلى وجوب التمسك بكلام الله وكلام رسوله وخلفائه عليهم السلام وعلى ان ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل
في كتاب الله ولكن لم تبلغه عقول الرجال وعلى انه سبحانه يحتج على العباد بما عرفهم واتاهم ثم ارسل اليهم رسولا و
انزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام وعلى ان التكليف لا يتعلق الا بعد بعث الرسل
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان الزمان لا يخلو عن امام معصوم ليعرفهم ما يصلحهم ويفسدهم
وعلى ان لكل شيء حدا واقعا كما عينا بيته لرسوله وبينه رسوله لاوصيائه وبينوه للناس وبقي جملة مخزونة عندهم
خوفا من ابدائها لحقن الدماء والاعراض وظلم الظالمين ونحو ذلك من المصالح ولازم ذلك التحري عما عندهم
بالرجوع الى ما وصل الينا من اخبارهم الى الوصول والقواعد المأخوذة منها الى غير ذلك من الاخبار الدالة
على عدم التعويل على العقل بعد عصمته عن الخطاء والتفريط مما لا يرتاب بعد استقلال عقولنا عن بعض الاحكام
وقد جمعها لا بد من طرح تلك الاخبار او تاويلها بما يليق بها لا انا نقول لا سبيل الى الطرح لتواترها كلا
او جلا ولا الى التاويل لاباء شيء في جملة منها عنه فينكشف بها عدم بلوغ العقل الى الحجات الحسنة
والمحجة والجواب اما اولا فبان التمسك بهذا في هذا الاصل الذي هو اساس كثير من الفروع والاصول
مما لا وجه له ضرورة عدم استلزام تواترها على تسليمه قطعية دلالتها ولا قطعي الجامع الحاصل من الكل
الدال على عدم اعتبار العقل مع معارضتها بما سبق من الاخبار الدالة على الاعتبار ولعلها تنافيها بعد
التامل بين ما الادلة الدالة على المدعى وما فيه الدلالة على عكسها اما ثانيا فلدلالة على الاحتجاج
على العباد بما عرفهم واتاهم اذ الظاهر من الموصول الامور التي هداهم اليها بخلق العقل فيهم كما يدل عليه
مضافا الى قرينة المقابلة تعقيبه بارسال الرسل التمثيل بما الاصرح فيه العقل ومن يعلم ان
تعميم الرسول فيه في غاية البعد وان لا نضايق من في الاخير الاخير ولك ان تقول ان المقصود الاحتجاج
عليهم بعد اتمام الحجة باعطاء العقل الذي يفهمون به بعوث ما يلقونه اليهم من التكاليف وليس في
ذلك دلالة على ادراك الحسن والقبح اذ لا ينكر احد اشتراط التكليف بالعقل كما هو مفاد الخبر
لكن فيه تدقيق بدلالة الاخبار على ذلك نظرا الى ان مجرد فهم الخطاب لا يسوغ معه الاحتجاج عليهم ما لم يفهم
استقلال العقل بحسن الطاعة وقبح المخالفة لما مر من استلزام شرعيتها للدور فتأمل واما الادلة
فالوافي لان من المحتمل قويا ان يراد بالعقول في الخبر الاول الآراء والاهواء والاستحسانات كما يكون
نهيا عن القياس واخويه كما يدل عليه تبديله بالقياس في بعض الاخبار على ما في الكافي وغيره او يراد
بالدين اصل الشريعة وتمامها وعدم اصابته على هذا لا ينافي اصابة بعضه بعد ما يكون من ادعاء

العدلية الا بجاب الجوني ودعوى ان العقل يدرك جميع الاحكام من العلام وبالتامل في ذلك يظهر
لك الجواب عن الثاني والرابع واما الثالث ففيه مع احتمال ارادة النهي عن اتباع مثل القياس
ان الذي يدعي استقلال العقل حسن العدل وقبح العدوان مثلا يقول بخروجه من ذلك الدليل وبمثله يقال
في دفع الخامس اذ يدعي ان التمسك بالعقل تمسك بكلام الشارع اذ ليس المعيار نفس الخطاب بل ما تضمنه
على مقالة الاشعري من المصير الى الكلام النفسي يزداد المقام وضوحا لعدم اختصاصه بدلالة الكلام اللفظي
عليه على تسليم تفسيره بذلك فضلا عن منعه على ان دعوى التمسك بكلامه لا دلالة فيه على جواز التمسك بغيره
بعد عدم الاعتداد بمفهوم اللقب بل دلالته على الجواز بعد تتميمه بل الوصول من العام في الكلام مما لا
غبار عليه في المقام ومنه يعلم الجواب عن السادس اذ لا عبرة بوجود اصل الكتاب بما اختلف فيه من الدلالة على
المرام بل لا ربط لذلك في ذلك اذ المطالب المرادة بما يختلف فيه الناس كالخبرين المتعارضين يمكن استخراجه من
الكتاب بلوس العمومات والاطلاقات ومنها البواطن الا ان عقولهم قاصرة عن البلوغ الى ذلك بدون تخليته وبين
هذا من الدلالة على عدم بلوغ العقل الى ادراك الحسن والقبح فظهر ان دلالته في الخبر المذكور على ما زعموه وان
كان محل الاستدلال فاذن لا يدل من نفي بلوغ العقول الى ذلك واما الجواب عن الثامن فهو ان من المحتمل ان يكون
المراد ان التكاليف السمعية لا تتم على المكلف الا بعد ارسال الرسول ولو كان عقله مستقلا بادراكها اصالة نافيها
تعالى عليه فيؤول المعنى عند التامل الى تعليق التعذيب قبل ارسال الرسول ولا دلالة في ذلك على نفي الاحكام
الثابتة بالعقل لو لم ندع دلالته على ثبوتها وان يكون بعث الرسول كناية عن تبليغ الحكم ولو بالرسول
الباطني وهو العقل وظهوره في الرسول الظاهر لا يدفعه عموم العلة بعد عدم اختصاصها بالتبعية بالشرعية وكون
المعيار عموم العلة وورودها على خصوص المعلول لا بالعكس كما يدل عليه قول الطبيب لا تأكل الرمان لانه
حامض اذ لا يكون لهذا التخصيص لا ترسم ومن ذلك يعلم الجواب من الاية الاتية واما التاسع فيجوز
ان يكون تخصيص العام بالذكر ناظرا الى كون بيان الاحكام غالبا بلسان الظاهر ومنه يعلم جواب اخر عن
الاخبار المشتملة على ارسال الرسول فتامل كيلا يشتبه عليك الفرق بين هذا وبين حمل العام الرسول
اعم من الباطني والجواب عن العاشر ظاهر اذ كما يمكن استخراج حكم الواقعة بالرجوع الى كلام الشارع
في غير المخزون يمكن استخراجه بالرجوع الى العقل وكما يمكن استخراجه بمتابعة الاصول يمكن بمتابعة العقول
ودعوى حصر الرجوع في الاول الى كلام الشارع وفي الثاني الى الاصول او الدعوى في الذي يحسم مادة
الاشكال الرجوع الى القوة هذا ولعلك بعد الاحاطة بالمذكورات تقدر على ابطال الاحتجاج بنحو قوله
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بتعميم النهي او بحمل على الغالبية او غير ذلك واما ثانيا فلانه بعد استقلال

العقل

العقل بالتحسين والتقبيح لا بد من رفع اليد عن الاخبار المذكورة بتنزيلها على بعض المذكورات او تخصيصها بنفي
المستقلات حجة بين الادلة لبطلان ما عليه بعض الاخباريين من تقديم النقل على العقل ومنها انهما لو كانا عقليين
لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب
والحرام بترك الاول وفعل الثاني فاذا تحققا بحكم العقل من دون توقف على البعثة تحقق لوازمهما من
الثواب والعقاب واما بطلان التالي فلقوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان نفي اللازم ونحو
التعذيب قبل البعثة يدل على نفي الملزوم من الوجوب والتحريم وقد يعكس الامر في القياس المذكور فيجعل التالي
جواز تحقق التكاليف قبل البعث ويقرب الملازمة مضافا الى ما ذكر ان العدلية واطباقهم والمعروف
هو التقرير الاول والامر سهل لا يقتضي نفي كون الوجوب والحرمة من الاحكام العقلية اخص من ابطال ما
يراه العدلية لا ان يقع ادراك احدهما من الاحكام كفاية لعدما من الاكتفاء بالجزئية لان القول بعد
وضوح انهم يدعون استقلال العقل بادراك الوجوب والحرمة كما يناديه كلماتهم ان المحقق وما هو
محط نظر الاصولي هو الاحكام الالزامية والجواب يظهر مما مر من تعميم الرسول والحمل على الغالبية او التخصيص
بغير المستقلات او يراد بالرسول خصوص العقل على ما في المعارف الالهية للعلامة لكنه بعيد وان المراد
نفي فعلية العذاب لا نفي الاستحقاق بمعنى انها في مقام الامتنان على العباد بانه سبحانه لا يعذبهم بمجرد استقلال
عقولهم بالتكاليف ما لم يتم الحجة ويكمل اللطف بارسال الرسول او يقال ان نفي التعذيب الى غاية بعثة الرسول
لا يقتضي نفيه مطلقا لجواز ثبوته بعدها كما ذكره في منية اللبيب فقد يرجح الى ما نقر من الاعتبار في
من لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما في العقليين فلان العقل لا يحكم بازيد من الاستحقاق واما في الشرعيين
فلجواز العفو لغير الموجب لخروج الواجب والحرام عن الوجوب والحرمة على ما بين في محله وان انكره جماعة
من المعتزلة ويمنع من اصل صحة الاستدلال بها نظرا الى ما عرفت من ان المطلوب التعيين اي لا يتمسك
فيها بالنقليات او بتقييد العذاب المنفي فيها بالعذاب في العاجل كما يدل عليه ما بعد الاية والذي يسلم
ثبوت الوجوب والحرمة هو ثبوت العذاب آجلا فلا منافاة بينهما او يقال لما كان العقل لا يحكم الا بالاجمال
الاستحقاق والشرع يحكم بالكمية والمقدار ايضا فيحتمل قويا ان يكون المعنى ما كنا معذبين بالقدر الذي
يستحقه العاصي العبد الرسول فلا ينافي ثبوت اصل الاستحقاق الى غير ذلك من الوجوه التي يكفي ان كلها
في ابطال الحجة قطعا وان كان جملة منها ضعيفة هذه جملة ادلة الطرفين ولها وجوه اخر ضعيفة تركها
بالذكر ثم [illegible] بالاشارة اليها اولها ان قال العلامة في تحرير بعد الفراغ عن دفع شبهات
الاشاعرة باستلزام مذهب الاشعري لنفي القبائح كلية نظرا الى استناد الافعال اليه سبحانه

الصادرة

وماوقع الاطباق عليه من ان كل ما يفعله الله تعالى حسن فيكون انواع الكفر والظلم وغيرهما من القبائح
عن العباد غير قبيحة بل حسنة والاعتذار بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى الملائمة والمنافرة يدفعه
ان الظالم العاقل يميل بطبعه الى الظلم مع انه صريح وجدانه حاكم بقبحه وان خاطب الجهلاء والمرء وطفاه لا
يتنفر طبعه عنه مع انه قبيح ومن انشاء قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة وقراها بصوت حسن طيب
يميل الطبع اليه ويتنفر العقل منه ثم انه لو لم يعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من
احكام الدين الا بالقول بالحسن والقبح العقليين وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي ووعده و
وعيده مع امكان الكذب والاضلال بعينه وخلق المعجزة على يد الكاذب تلك مع امكان استفادتهما
من ظواهر ادلة الفريقين ليس لانفرادهما بالذكر كثير فائدة مع انه يمكن الخدشة في ادلتهما ايضا بما
بعد الاحاطة بما سبق فتامل ثانيهما ان المفهوم من كلماتهم قديما وحديثا اطباق الفريقين على نفي
القول بالتفصيل في المقام الا انه يظهر من جماعة كما سيجيء في شرح المنهاج وغيره ان هناك قولا ثالثا
اختاره الفلاسفة وهو ان حسن الاشياء وقبحها معلوم بالعقل النظري العملي واستدلوا عليه بان
كمال النوع وانتظام مصالح الجمع لما لم يتم بذلك الا بالعقل الفطري كما نعلم بان الكل اعظم من الجزء
انتهى وقال في شرحه على فصول الطوسي ان المراد بالعقل النظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الانسانية فيه
تصرف وبالعملي ما كان للقدرة الانسانية فيه تصرف ويتم به نظام النوع انتهى والحق ما عليه اصحابنا والتحقيق في
الكلام معهم محل آخر جامعة اختلفت العدلية بعد اثباتهم الحسن والقبح العقليين في كيفية عروض
الحسن والقبح الافعال وانهما هل يعرضانها لذواتها او لصفات لازمة لها او للوجوه والاعتبارات و
تحقيق الحال يتم برسم امور الاول ان هذا النزاع المنقول عن اهل الاعتزال مبني على ان اختلاف حقائق
الافعال هل هو باختلاف ماهياتها نوعا او باختلاف اوضاعها من الخصوصيات المكتنفة بها فمن قال
بالاول قال بالذاتية ومن قال بالثاني اختار الوجوه او غيره من الوجوه والمراد باختلاف الافعال
كونها بعد الاشتراك في الماهية النوعية متعاندة فيما عداها من الاوضاع والاحوال والانحاء
ونحوها من المتعلقات كاللطم تاديبا وتعذيبا لا كونها مختلفة في الماهية النوعية متحدة في الجنسية
كالاكل والمشي والجلوس ونحوها من الافعال المندرجة تحت الحركة او السكون لانه لا اشكال في
كون القسم الثاني مختلف الماهية في نظر العقلاء وانما القابل للاختلاف ما ينظر في خبره دعوى الاتحاد
وليس الا القسم الاول وبذلك يعلم الجواب عما يتوهم من ان جميع الافعال مختلفة الماهية فيما اشتركت هي
فيه من الماهية الجنسية ثم يمكن منع تطرق دعوى الاتحاد في القسم الاول لان تغير اختلاف الاسم

اختلاف

للاول الافعال

اختلاف المسمى فيما لم يثبت فيه الترادف فيطلق على اللطم بقصد التاديب تاديب وبقصد التعذيب الايلام والظلم ومع
كلها نوع سواء في ذلك اذ كما يمكن دفع ذلك بان اطلاق اسم التاديب على اللطم لا ينافي وحدة الفصل في الحالين وعدم
خروجه عن كونه لطما يمكن ان يقال ان اطلاق المشي او الاكل على ما به يتحققان لا ينافي ايضا وحدة وعدم الخروج عن الحركة اللهم
الا ان يتشبث في الفرق بين القسمين بفهم العقلاء وليس ببعيد ثم ان اختلافهم في هذا المقام واتفاقهم في
المقام السابق يدل على ان محل الكلام هناك ليس في حكم العقل بالحسن والقبح الذاتيين بل في اصل حكمه بهما وعدمه كما
لا يخفى على من لاحظ كلماتهم هناك كيف وهو مستلزم لتسالم الفريقين في الحسن والقبح الغير الذاتيين اثباتا
او نفيا وهو ينافي انكار الاشعري لهما ولو بالوجوه والاعتبار واعتراف العدلية بثبوتهما ولو بها على ما هو
المعهود من الفريقين بل لا يبقى للنزاع معنى على تقديره وجه وبالجملة كون النزاع هناك في اصل الحسن والقبح
دون الكيفية مما لا ابهام فيه ومن هنا يظهر ان ما يظهر من بعضهم من كون النزاع هنا في الحسن والقبح الذاتيين في
غير محله وليت شعري كيف يمكن تصوير النزاع في المقام وما توهم من ان الغرض من بعض العبائر الدالة على
انكار الاشعري الحسن والقبح الذاتيين بيان مذهبهم في كلا المقامين وفي مقابلة الذاهبين الى ثبوتهما بالذات
مجرد دعوى لا يساعده دليل وابتناء جملة من ادلة الفريقين على الذاتية اعم من الدلالة على تخصيص النزاع
بذلك اذ دليل نظره الى ما هو المعروف عند العدلية من تعبير القول بالذاتية ثم ان النزاع في تعيين المعروض
دائر بين الايجاب والسلب الكليين بمعنى ان من يقول بعروضهما لذات الافعال يقول به في كل مقام ومثله
الاقوال الاخر ايجابا بالمايدعيه وسلبا عما يدعيه الخصم والشاهد على ذلك مضافا الى قضاء العنوان
والادلة عدم تصوير النزاع بدونه ضرورة ان كل واحد من الاقوال اما يدعي فيه الايجاب الجزئي المتلازم
للسلب الجزئي او الكلي المستلزم للسلب الكلي او يدعي في احدهما الجزئي وفي الاخر الكلية لا سبيل الى الاول لا
ارتفاع النزاع ضرورة عدم التناقض بين الجزئيتين من المحصورات وان الايجاب الجزئي يرجع الى عدم
التفاصيل اذ القائل بالذاتية لو اراد ان الحسن والقبح قد يكون بالذات وقد يكون بالوصف فلا يكون
تفصلا يجب الجواز بالقائل بالذاتية فقط بل الاقوال الثلثة يرجع كلها الى قول واحد اذ كل منهم
يقول بانهما قد يكونان لذات الافعال وقد يكونان لغيره ثم ذلك الغير قد يكون الوصف اللازم وقد
يكون الوجوه والاعتبار واذا اتضح بذلك انه لا سبيل الى الثاني ايضا فتعين الثالث وهو المطلوب ويدل عليه تتبع
كلماتهم ايضا عند عد الاقوال قال شارح المختصر بعد نسبة القول بالعقلية الى المعتزلة ثم اختلفوا فقال
القدماء يحصل الحسن والقبح للفعل من غير صفة توجبه بل لذاته وقال قوم يحصل بصفة توجبهما وقال
قوم يحصل بصفة توجبه في القبح فقط والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وقال الجبائية يحصل بصفة توجبه

فيها لكنها ليست بصفة حقيقية او وجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتاديب والتعذيب انتهى ومثله
كلام غيره كما هو ظاهر للمتتبع هذا كله بالنظر الى ملاحظة الاقوال المذكورة بعضها مع بعض واما لو لوحظ كل منها
مع التفاصيل الآتية او التفاصيل بعضها مع بعض فالنزاع دائر بين الايجاب الكلي ونحو السلب الجزئي لمن
يقول انهما في جميع الموارد لكذا وذاك يقول قد لا يكونان لكذا بل لغيره او بين الجزئيين لو اشترك التفصيلان
او التفاصيل في جامع بان يقولوا بانهما قد يكونان لذات الفعل ثم يقول احدهم بالوصف اللازم بالوجوه
والاخر بالاعتبارات وبين الايجاب والسلب الكليين في صدد الاشتراك بان يقول بعضهم في جميع الموارد بالذاتية
والوصف اللازم على سبيل التوزيع والاخر في جميعها بالوجوه والاعتبارات وهكذا الكلام بحسب احتمال الاقوال بزيادة
نشتت قلت ان النزاع على الاول ايضا بين الايجاب والسلب الكليين على كلية الايجاب ظاهرة واما السلب فلان
القائل بانهما قد يكونان بالذات وقد يكونان بالوجوه يريد ان الامر كلية في جميع الموارد فيعتبر في الكلية مجموع الموارد
من حيث المجموع بمعنى نحو وهو انه قد يتوافقان بين الماتقين على ذاتية الحسن او القبح في بعض الافعال
كالعدل والاحسان والظلم والعدوان ونحوها مما لا يزول حسنه ولا قبحه ويبين كون النزاع دائرا بين الايجاب الجزئي
والسلب الكلي بالنسبة الى الاقوال المتقدمة ضرورة ان الايجاب الجزئي يناقضه السلب الكلي فلا بد ان
يجعل النزاع بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي ويمكن دفعه بمنع اطباقهم على الذاتية بل اطبقوا على الحسن
القبح في بعض الافعال والذي يوجب التنافي هو الاول ويحتمل الامر الثاني المراد بذات الافعال الحد
امرين اما نفس ماهيتها الكلية المعراة من جميع القيود والجهات بمعنى ان القائل بالذاتية يدعي ان اصل الصدق
حسن من حيث هو والكذب قبيح كذلك وهكذا ولازم ذلك فيما اذا اشتمل الصدق مثلا على اهلاك النبي والكذب
على انجائه بناء الاول على حسنه كالثاني على قبحه والمصير الى الكذب لارتكاب اقل القبيحين واما الافعال المقيدة
بكل ما له مدخل في الاتصاف باحد الوصفين في انظار العقلاء بعنوان الحسن والقبح هو هذا النوع او الصنف من
الافعال كالظلم المقيد بكونه على جهة الايلام او التاديب والصدق المقيد بكونه منجيا او مهلكا ونحو ذلك وعلى
الاحتمالين ما ان يكون الافعال علة تامة للاتصاف بالوصفين ومقتضية لذلك فالاحتمالات اربعة ثم
الظاهر من كلماتهم ارادة المعتبر الكلية على جهة العلية فهنا دعويان يدل على اولهما ما اشرنا اليه من كلماتهم
عليه وعلى ثانيهما عدم استقامة جعل الفعل مقتضيا سواء لوحظ معرى عن القيود والجهات او مقيدا بها اما
على الاول فلاجراء احدهما مناف لتر الاحتجاج الثاني للذاتية بقضاء الضرورة على حسن الكذب النافع وقبح
الصدق الضار والنقض بالنسخ المجمع عليه بين المسلمين نظرا الى ان ما بالذات لا يتخلف والجواب القائلين
بذلك عن الوجهين بانهما من باب ارتكاب اقل القبيحين لوضوح عدم نهوض الوجهين والجواب على الاقتضاء

ثانيهما استلزام فرض وجوده لعدم علة وجوده ورجوعه على القول بالوجوه على اخر ضرورة ان الخصوصيات
من الشرائط وفقد الموانع اذا اعتبرت في ماهية الفعل حتى يكون المقتضي للقبح هو الكذب المقيد بالاهلاك
والحسن هو الصدق المقيد بالانجاء فظاهر ان الفعل بعد تقييده بذلك علة تامة للاتصاف باحد الوصفين لا تقتضي
له وهو ظاهر وان اعتبرت امورا خارجة يتوقف توصيفه بهما على اجتماعها كان من باب المقارنة الاتفاقية
فيرجع القول المذكور الى ما يراه القائل بالوجوه والاعتبارات ان تفرق بينهما بكون الخصوصيات معتبرة في
الفعل على القول بالوجوه غير معتبرة فيها على ذلك القول هو كما ترى واما على الثاني فلما مر من ان الفعل
المنضم الخصوصيات المعتبرة علة تامة للاتصاف بالوصفين فقد تلخص مما ذكرنا ان مراد القائلين بالذاتية
ان الحسن والقبح من العوارض اللاحقة لماهية الفعل وذاته من غير توسط ما هو عارض له في العروض فترى
كلامهم على ارادة الافعال المقيدة بما تصير معه علة تامة للاتصاف بهما كما حكي عن بعضهم وغير محله كما ترى
الذاتي في كلامهم على ما يقابل العرضي على ما هو مصطلح ارباب المعقول كما نقل الآخر ادعوا كون الوصفين من
طبيعة الفعل ادعوا انهما مما لا يعتبر جاهل كما لا يخفى ثم ان ما ذكر الاول ان الفعل لو كان علة تامة
للحسن والقبح لصح المدح على الصدق الضار والذم على الكذب النافع وضرب اليتيم تاديبا او تعذيبا
ذلك ان الفرض وجود العلة واشتراط عدم تخلف المعلول عنها بما ذكر خلاف الفرض وكون امثال ذلك
من باب اقل القبيحين لا ينفع لو لم يصح للمخالفة من المشاهد عند العقلاء صحة الذم على الصدق النافع
والمدح على الكذب النافع الثاني انه يلزم ح اذ لا يتصف الافعال الا باحد الوصفين لانحصارها
في الحركة والسكون اللذين هما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد فالقول بالذاتية بعد تفسيره بما مر يستلزم
ان يكون منشأ الوصفين خصوص هذين الامرين وان يكون كل منهما اما حسنا دائما او قبيحا كذلك وهو
مع فساده في نفسه لا يقول به ارباب هذا القول كذا قيل ويمكن حملهما بانهما ايضا فانما يقتضيان فساد
القول بالذاتي بالاطلاق توجيهه بما ذكرنا خصوصا بعد ظهور كلماتهم فيه وحمل الاول ايضا بمنع كون
الحسن والقبح عين المدح والذم كما هو مبنى الاشكال بل يستلزمانهما حال فقد المانع او وجود ما يدعو
الى الارتكاب كالانجاء والاهلاك لكن فيه مع صراحة كلماتهم في كون الحسن والقبح في محل النزاع بمعنى
المدح والذم كما هو مبنى عدم ملائمة ذلك مع علية الفعل للاتصاف بهما بعد وضوح استحالة تخلف
العلة التامة مع وجودها من تأثيرها او بدعوى الى ارتكاب ما بنا فيها فالاولى الالتزام بصحة المدح والذم
في الامثلة المذكورة الا ترى ان العقلاء يعدون الكذب قبيحا ولو كان نافعا ومع ذلك يلجئون فاعله
بعض الموارد من جهة استلزام تركه لمحذور اشد وحل الثاني مضافا الى ذلك ايضا بمنع الاغماض على ما قيل

نظرا الى ان العوارض الصنفية او الشخصية اللاحقة للحركة والسكون وكذا ما يغاير الحصول كالايلام والتاديب
والانجاء والاهلاك تعد من الاوصاف ايضا فهي مثلها في الاتصاف بالحسن والقبح لان المقهور بالواسطة يقدر
واتصاف جهة الحركة مثلا وحدها تهما بالحكم حسنين لاينافي اتصاف الحقيقة الصنفية الجامعة بهما
ايضا كالحركة التاديبية والتعذيبية مثلا بالحوهما ايضا هذا واما المراد بالاوصاف اللازمة او الحقيقية
على اختلاف التعبير فيحتمل ان يكون المتحصصات الداخلية التي هي غير لازمة لهذا النوع المتوهمة للافعال المتقومة لها نظير
المطابقة وعدم المطابقة لنا ان هما فصلان لذات الخبر وان يكون العوارض الخارجية المنتفعة بالافعال
نظير عروض الزوجية للاربعة وان يكون مطلقا العوارض الخصوصية وعلى الجميع فاما ان يراد بالاوصاف ما
يكون مقتضيا لايجاب الفعل او ما يكون داعيا بسبب الرائه ومطلق ماله مدخل في حصوله وعليهما فاما ان يكون
تلك الاوصاف من مقولة الافعال ولو بنوع من الاعتبار كالجهر والاخفات في القراءة او لا وعلى كل حال فالمراد
بلزوم الاوصاف اما كونها حقيقية ويكون الاختلاف في التعبير فقط او دوام اتصاف موصوفاتها بها او عدم انفكاكها
عنها نظرا الى الماهية او الى الوجود بكلا قسميه وبحقيقتها ثابتها وتحققها في نفس الامر بالاعتبارية
الصرفة وعليها جميعا فاما ان يجعل المعروض الحقيقة الجنسية او النوعية للافعال او الصنفية الى غير ذلك
من المحتملات الاحتمالات قاطبة فتعيين المراد منها وبيان الفرق بينه وبين القول بالوجوه وتحقيق ان كثيرا منها او
احتمل صح اعتبارها الا ان الاقرب بالاعتبار حمل اللفظين في هذا القول كلفظ الاوصاف في القول الاخر
على ما هو الظاهر منها بعيد جائز مجامع الكلام وتقابلهما في كلام غير واحد من الاعلام فنقول ان المراد بالوجوه على
ما يتناول في هذا الامور التي يقصد ايقاع الفعل عليها ويعرف الفعل بها والاكثر كونها الامور الداخلية المتحدة
مع الفعل الاختياري الذي هو معروض وصفي الحسن والقبح بدونها كالايلام والتاديب والتشفي في لطم اليتيم
والانجاء والاهلاك في الصدق والكذب ونحو ذلك مما يعد وجوها للفعل لانها طريق الى معرفته كما ان
وجوه الناس كذلك ومن هنا ترى العقلاء يطلقون اسمها عليه ويقولون ان الضرب بقصد التاديب ظلم و
ايلام ونحو ذلك وبالاعتبار على ما يساعده قرينة المقابلة الامور الخارجية المعتبرة في ايقاع الفعل بها ولو
لم يتوقف حصوله ولا معرفته عليها كاقتران المنع بالتسمية واخراج السمكة بوقوع دابة المسلم عليه اذا
اخرجها غيره وقضية ذلك ان يراد من الاوصاف اللازمة المتخصصات الداخلية التي تنوع الافعال ولا تعد
من وجوهها او الخارجية التي لا تنوعها ولكن تعد من وجوهها او بالجملة النسبة بين الوصف اللازم و
الوجوه والاعتبار وان كانت هو العموم من وجه ظاهر الا ان قرينة المقابلة تقضي بالغاء الجامع من البين
واخذ مادة الافتراق من الطرفين فاتضح بما ذكرنا كلا الاشكالين كما هو القانون في جميع المقامات

هذا كله على فرض كونهما قولين متغايرين كما يشير اليه ارادة كل منهما عن صاحبه ضمن عدهما في عداد الاقوال واما لو قلنا
بان المراد منهما معنى واحد وان القائل بالاوصاف هو القائل بالوجوه والاختلاف في التعبير وان توهم المغايرة
نشأ من جمع المتأخرين لاقوال القدماء كما قد يساعده مقابلة الثاني بالوصف الحقيقي وان توهم المغايرة
مع الاقتصار عليهما في كلام بعض كالعلامة قدس سره والوجوه والاعتبار مع الاوصاف المذكورة في كلام اخر كما
في المسائل السبعين فالامر اظهر لكن قد يخدش في بعضها فالى الدفع تخطئة غير واحد من مهرة الفن من
المتصدين لجمع الاقوال ان تبديل كل منهما بصاحبه فكانهم على تسليم اشعارهما بالاتحاد معارض بتصريح
الاكثر بالمغايرة كما ينادي به ما في شرح المواقف بعد اسناد القول بالوصف الحقيقي الى بعض
المتقدمين من قوله وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم
تاديبا وظلما انتهى وكذا ما في شرح التجريد بعين العبارة وكذلك غير ذلك من العبارات هذا وقد
يفرق بينهما بجعل الجهات تقييدية في القول بالصفات وتعليلية في قول الجبائية مثل الشاذ بكون
اللطم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تعذيبا وعلى الاول بكون الحسن اللطم التاديبي والقبيح التعذيبي
وقد يستدل بعدم الفرق ح بين القول بالصفات والقول بالذات لكون معروض الوصفين هو نفس اللطم
مثلا على كلا القولين ولا بين القول بالوجوه والقول بكون المعروض الفعل المقيد بالخصوصيات لكون
المعروض على كليهما الفعل الخاص ويمكن الذب عنه بابداء الفارق بعد الاحاطة بما حققناه الا ان
في ان العلم والجهل اهل هما من الامور المنوعة للافعال كما هو بعض الاساتذة الاجلة اولا كما عليه غيره او
التفصيل بين تعلقهما بالموصوف كالعلم او الجهل بكون الشيء ظلما او كذبا فنعم وتعلقهما بالوصف
كالعلم او الجهل بكون الظلم او الكذب قبيحا او الصدق والاحسان حسنا فلا كما هو المختار وجوه اقوا
يمكن الاحتجاج على الاول بان العلم والجهل وان لم يكونا مؤثرين في وقوع المعلوم كما عرفت تحقيقه
لكنهما مؤثران في توصيفه بوصفي الحسن والقبح ضرورة عدم التلازم بين عدم تاثيرهما في الموصوف
وعدم تاثيرهما في صفته بعد استناد حصول الموصوف الى قدرة العبد او غيرهما من اسباب حصوله كما ينادي
به ملاحظة ما عداهما من الاوصاف كالوجوه والاعتبار في الاوصاف المذكورة ونحن نشاهد العقلاء لا يستحسنون
تقبيح الاتي بالقبائح والتارك للامور الحسنة حال جهله كما يستحسنونه حال علمه وتفطنه فان من
زل شربه دواء بجبينه من الهلاك او شرب ما اهلكه مع جهله بحقيقة الحال لا يستحق ذما ولا عقابا بل قد
يستحق المدح لو شربه باعتقاد كونه منجيا وان كان في الواقع مهلكا وكذا العكس نظير شرب الخل بزعم

بالموصوف

المجوزة او العكس او وطي جليلة باعتقاد الاجنبية او العكس ونحو ذلك من غير فرق في ذلك بين تعلق الجهل
او الوصف ام بهما معا والسر في ذلك كله كون الجهل مزيلا للسمة الكامن في ارتكاب الشنايع او ترك الحسنات
بل يكون بمعنى زوال ذلك السم حال الجهل ومن هنا ورد في الاخبار ان من عمل الشي كمن لا يعلم وان من لا يعلم
ليس عليه شي ونحوهما من الاخبار الاشتر في مسئلة البراءة وعلى الثاني بان عدم تاثيرهما في ذات الموصوف
يمنع من تاثيرهما في الوصف بالاولوية اذ حال انعدام الموصوف كما هو مقتضى عدم تاثيرهما في حصوله ليستحيل
وجود الوصف بعد وضوح عدم تقومه الا بموصوفه وفيه ان المعدوم هو وجود الذات مستندا الى تاثير العلم
لا وجوده ولو كان مستندا الى الاسباب الاخر وبعبارة اخرى ليس سبب وجود الذات منحصرا في العلم حتى يلزم من عدمه
المستلزم لعدم الوصف ليس في العلم مدخل في حصول المعلوم بوجه مع ان ذلك يستلزم عدم مدخليته في
الغيوب والاوصاف في الافعال المذكورة وبان الجهل لو اثر في ازالة الحسن والقبح للحسن المدح والذم الا بعد
العلم بعلم الفاعل وعدم جهله بالموضوع او الحكم ضرورة صحة الاعتذار بعدم العلم مع ان مثله لا يسمع
البتة وفيه ان عدم سماع الاعتذار انما هو لعلمنا بعلم الفاعل لا لعدم العبرة بالجهل على تقدير حقية
الاعتذار فان كل من اوتي شائبة من نور العقل لا يخفى عليه كون ضرب اليتيم بلا داع ظلما ولا كونه قبيحا
ولذا لا يسمع دعوى الجهل فيها كان قبح الحسن مثلا مفتقرا الى نظر ثاقب كما سنشير اليه وبان الحسن والقبح
ان لم يكونا ثابتين للافعال مع قطع النظر عن العلم والجهل فلا معنى لحدوث الاول بالاول بعد وضوح
عدم صلوح العلم لاحداث الحسن وغيره وعدم وجوده في نفسه ولا الانعدام الثاني بالثاني بعد الوضوح
ان رفع شي لشي فرع وجوده وان كانا ثابتين فلا معنى لحدوثهما بحدوث العلم والجهل لاستحالة تحصيل
الحاصل وفيه انا نختار الشق الاول ونمنع من عدم صلوح العلم لاحداث الحسن لما مر من دوران تحسين العقلاء
وتقبيحهم مدار علم الفاعل وعدمه كما لا يخفى على من لاحظ الامثلة المذكورة واما المنع من صلاحية الجهل
لازالة القبح نظرا الى استحالة ازالة الشي المعدوم فصحيح لكنه غير مربوط بالمفروض اذ ليس غرض القائل بكون
العلم والجهل من الوجوه والاعتبارات ان العلم محدث للحسن والجهل رافع للقبح بل المقصود انه لا قبح
لا بتة الا حال العلم بقبحه وان الاتي بالحسن لا يمدح الا حال علمه بحسنه فتامل كيلا يتوهم التنافي بين كون
المقصود ذلك وبين بناء الكلام على اختيار الشق الاول للفرق البين بين كون العلم محدثا للحسن في الفعل
وكون الحسن هو الفعل الصادر حال العلم وبان العلم والجهل لو غيرا الافعال واثرا في اتصافها بالحسن
والقبح لزم اجتماع الحسن والقبح في الفعل الواحد فيما اذا كان معلوما عند احد مجهولا عند اخر وهو محال
وفيه المنع من الملازمة لما اشرنا من ان الغرض من مدخلية الجهل عدم المدح والذم مثلا لا احداث القبح

ولانسا نقض

الآخر

ولانسا نقض بين المدح على الفعل بالنسبة الى من اتى به عالما وعدم المدح عليه بالاضافة الى الجاهل
بل لا يلزم التناقض ايضا فيما اذا اختلف العلمان بان علم احد ان الفعل الفلاني ظلم وعلم الاخر بانه
عدل وعلم هذا بان الظلم قبيح وذاك بانه حسن ضرورة عدم الملازمة بين الاختلاف في العلم و
الاختلاف في المعلوم بعد ما سبق من عدم تاثير العلم في المعلوم ودخل الموهوم لا المدح و
الذم او بالعكس وسنشير لنقل الجواب عن توهم لزوم التصويب في الموضوعات على القول بكون العلم
والجهل من الوجوه والاعتبارات واما دليل المختار فاما على جزئه الاول فلما عرفت من حسن المدح و
الذم عند العقلاء حال العلم وقبحهما لديهم حال الجهل كما عرفت تقريره بالامثلة المذكورة لكن يشترط
تعلق العلم والجهل بنفس الموصوف اعني صدقه على المامور به سواء علمنا حكمه بعد احرازه او جهلناه
لما نعترض من استحالة مدخليتهما حال تعلقهما بالوصف لان العلم والجهل انما يؤثران في مدح
الحسن والقبح لو اثرا في موصوفهما وهما الاصطلاحان لذلك اذ الواقع لا يتغير عما هو عليه لانا نقول الغرض
من تاثيرهما في الموصوف هو دوران تحقق الكلمات مدار علمه به فان علم ان هذا المايع خمر وجب
عليه الاجتناب عنه وان زعمه خلا لا يجب عليه بل يباح له شربه وظ ان العقلاء يذمون من شرب
شيئا باعتقاد كونه خمرا ولو كان في الواقع خلا ولا يذمونه اذا اعتقد الخلية ولو كان خمرا
ان كان في الواقع على حاله في الحالتين لان يغاير على حاله الاشارة في تاثير العلم والجهل في المدح
والذم وهو ظ واما على الجزء الثاني اعني عدم مدخليتهما في الحسن والقبح حال تعلقهما بنفسهما فلدور
الدور الباطل على تقدير المدخلية ضرورة ان تحققهما موقوف على العلم بهما كما هو المفروض و
العلم بهما موقوف على تحققهما كما هو قضية لا بدية سبق المعلوم على العلم وان شئت قلت يلزم
اجتماع المتناقضين اذ الشي الواحد لا يكون متقدما ومتاخرا بالنسبة الى شي فتامل و
هذا نظير ما اورد على المصوبة القائلين بدوران الظن بالحكم بوجوب الحكم من انه اذا لم يكن ثمة
حكم قبل الظن فباي شي يتعلق الظن وان زعم البعض ان الظن ح يتعلق بالاشبه بالقواعد
والاوفق بالاصول فان قلت لا دور ولا تناقض لان الموقوف على العلم بالحسن والقبح فعلية
هذين الوصفين والموقوف عليه العلم شانيتهما قلت قد تبين ان المقصود هو شانية الوصفين
وهي متوقفة على العلم بهما قطعا لاستحالة الفعلية بدون القابلية وبالتامل في ذلك يعلم
فساد اطلاق جعل المثبت والنافي بل يجب تخصيص الاول بصورة التعلق بالموصوف كما ان الثاني
بالوصف هذا ما ساعد عليه النظر الدقيق واما الاداء فالنظر يقتضي تفصيلا في هذا التفصيل

بان يقال بعد تسليم الجزء الثاني منها ان القول بالمدخلية في صورة التعلق بالموصوف انما يتم في بعض المواضع لا في كلها
الا ترى ان العقلاء لا يصغون الى اعتذار الفاعل او التارك في جملة من المقامات بكونه جاهلا كالجاهل بالقتل
والسرقة واللواط ونحوها وترك شكر المنعم وحفظ النفس ونحوهما وان شئت توضيح المقام فاستمع لما نتلو
عليك فنقول لما كان الحسن والقبح في الافعال على مراتب مترتبة حسبما اودع فيها من المصالح والمفاسد بحيث ان
اصل الحسن والقبح فيها كما يشتمل على الملزم وغير الملزم كذلك لكل من الملزم وغير الملزم له مراتب في
نفس الامر فقد يكون الحسن الملزم بمرتبة لا يرضى العقل بفوته في شيء من الاحوال وقد يكون بحيث
يرضى بذلك على بعض التقادير وبعض الاحوال وكذلك القبح كما ان الحال في الواجبات والمحرمات الشرعية
ايضا على هذا المنوال وكان العقول لكانت اختلافها الحاصل من تفاوتها شدة السور مختلفة عليها
متفاوتة في البلوغ الى تلك المراتب حسب تفاوتها استعدادا فقد يصل عقل لاجل حدته وبلوغه
الى مرتبة القصوى من الصفاء الى جميع تلك المراتب بدون تفكر وقد يصل اليها بادنى نظر وقد يفتقر الى
مزيد تامل كما قد لا يصل الا الى البعض للعموم كان بعض الافعال حسنا على كل حال كشكر المنعم وتحصيل النافع
وحفظ النفس من الهلاك والحاق المشقة ونحو ذلك مما لا يعذر تاركه بادعاء الجهل في نظر العقلاء
وكذلك قبح ما يناقضها الا بدون الجهل بدعوى الجهل فمثال ذلك مما لا يعذر تاركه بادعائه فهو الحسن والقبح في خالق
العلم والجهل وليس ذلك لكذب المدعي الجهل بل لتقصيره في المقدمات بترك اعمال نظره فيما توجب
استقلال عقله به بعد تفطنه في الجملة اللهم الا ان يمنع تفطنه حتى يكون من القاصرين على ما العلم
الحق من وجود القاصر لكنه مجهود فيه فهما المقام وان لم نكن وجود القاصر تبعا لبعض الاعلام وبعضها تختلف
الحال فيه بالعلم والجهل كما في الامثلة المتقدمة فالحاصل انا نقول بمدخلية العلم والجهل حال التعلق
بالموصوف في حصول الوصفين كما هو قضية الجزء الاول من ذلك التفصيل مما لا يساعده دليل فليس الدليل عليه ثم لنعلم
ان هذا التحقيق والتدقيق انما يتم لو اريد من التفصيل المذكور الايجاب الكلي في جزئه الاول بمعنى كون
العلم والجهل المتعلقين بالموصوف في حصول الوصف في كل موضع واما لو اريد به الايجاب الجزئي فلا اذ
بعد ما ذكرناه من التفصيل يصح ذلك للتفصيل ولا يبعد ترجيح ذلك بهذا وانت بعد الاحاطة بما مر من
الاختلاف والادلة والاجوبة والاسئلة في مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح تقدر على تشييد قواعد ما
من الاوصاف الباطنية كالسهو والنسيان والذكر والشعور واعتقاد الوفاق والخلاف وغيرها فلا نطيل اذا
انكشف الظلام عن وجه الامور المذكورة باعانة الملك العلام فنقول بتوفيقه اعلم ان الاقوال على ما حكي جملة
في المقام الاول ما عزي الى قدماء المعتزلة والكرامية والثنوية والخوارج والبراهمة من ان حسن الافعال

ومنها

وقبحها الذاتيان وان منها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وكذا حسن الشكر وقبح الكفران
ونحو ذلك ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومثل المراد له في المحصول بحسن صدق
المضر وقبح الكذب النافع ولم يجدوا ما في الاحكام من التمثيل بحسن الصدق النافع والكذب الضار لا بد ينبغي
ما فيه ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم عيد ونحوه مما لا يدركه العقل
الا بمعونة الشرع وقد يعزى ذلك الى اصحابنا ايضا ولا يساعده اسناد كونهما بالذات تارة وبالوجوه اخرى
اليهم في كلام جماعة وان كان قد يرد على ذلك ايضا توقف محض على ان يكون غرض القائلين بالذاتية
الايجاب الجزئي الذي اشرنا في الامر الاول الى عدم جواز تنزيل مقالتهم عليه وحينئذ يعلم ان دفع المناقضة
بين الاسنادين بحمل الاول على ارادة الموجبة الجزئية الجامعة مع ما في الثاني من كونهما بعض الاحيان
بالوجوه غير محله فالمنافاة بينهما باقية ظاهرا ولا يمكن دفعها بعد ما حققنا في تشخيص محل النزاع من
ذلك الامر كما ان بالتامل فيما بينا يعلم فساد ما قد يتراءى من التنافي بين القول بالذاتية وكون الافعال من مقولة
الاعراض ضرورة ان المراد بالذات هنا ليس ما يقابل العرض وهو ظاهر ويمكن دفع المناقضة في الاسنادين بان
القول بكونهما بالذات تارة وبالوجوه اخرى وبالصفات اخرى قول حادث من المتأخرين لانا لا نقول لعدم القدماء
على ما يأتي عليه كلام جماعة كانت تلك القول بالذاتية وبالاوصاف اللازمة وبالتفصيل الآتي وان يراد
القائل بالذاتية انهما غير مختصين بالصفات في افعال الحكام لكن اختلفوا فزعمت الاوائل من المعتزلة ان
الحسن والقبح غير مختص بصفة توجبه لحسنه وقبحه ومنهم من اوجب ذلك ومنهم من فصل فاوجب ذلك في القبح
دون الحسن انتهى ومثله كلام العلامة في نهاية ومثلهما في المواقف وغيره على ما سيقف على جملة منه لكن
قضية ذلك ضعف ما استظهرناه في الامر الاول من تنزيل مقالة القائل بالذاتية على الموجبة الكلية
فالمقام يحتاج الى مزيد تامل الثاني ما يحكى عن بعض قدماء المعتزلة ايضا من انهما يلحقان الافعال لصفات
حقيقية او لازمة على اختلاف التعبيرين وقد عرفت المراد منهما في الامر الثاني كما انك قد عرفت
ان ارباب هذا القول يدعون الموجبة الكلية وتساعده عبارة الآمدي الدالة على ان اوائل المعتزلة لا
ينكرون كون الحسن والقبح للاوصاف في بعض الافعال بل انما ينكرون الاختصاص بذلك وقد صرحوا بان
القائل بالوصف اللازم وان قال بالتخصيص المذكور لكنه يعمم بالنسبة الى الوصفين بحيث يتمشى وهو ان كلام
الآمدي كلام الفاضل القوشجي في حاشيته على شرح التجريد في اسناد القول بالصفة الى قدماء المعتزلة
وهو صريح الاكثر ان قدماءهم قائلون بالذاتية ولعل المراد بعض القدماء فلا منافاة بين كلماتهم الثالث
ما نقل عن بعض متأخريهم كابي الحسين ومن تبعه من التفصيل بين الحسن والقبح بان القبح لا بد ان يكون لصفة

موجبة والحسن يكفي فيه انتفاء الصفة المقبحة ولو لم يكن هناك صفة محسنة والاكتفاء في جانب الحسن بعدم
الصفات المقبحة مبني على تفسير الحسن بما لا حرج في فعله على ما هو الاصل في اطلاقه فقال هو الحق ولا يخفى فساد المبنى
بكلا تفسيريه كما يعلم تفصيله مما تقدم في المقام الاول الرابع ما عن الجبائية من انهما ليسا لذات الفعل ولا
لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تأديبا وظلما و
تفسير الوجوه والفرق بينها وبين الاوصاف وقد عرفت سابقا هذا هو المعهود من مذهب الجبائية كما
يشهد به تصريح الجماعة كشارحي المواقف والتجريد والحاجبي كالعضدي وبعض الاجلة في فوائده و
غيرهم وكلمات جماعة من الاصحاب مضطربة في الباب لنسبة بعضهم الوجوه والاعتبارات الى الحنابلة كما
قال الغزالي ثم ان اوائل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة او قبيحة لذواتها لا لاعتبار صفة موجبة
لذلك ومنهم من اوجب ذلك كالحنابلة وبعضهم فصل فاوجب ذلك في القبيح دون الحسن انتهى وفي نهج المسترشدين
نسبه الى الجبائية ثم قال ان اوائل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة وقبيحة لذواتها لا لاعتبار
صفة موجبة لذلك ومنهم من اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل فاوجب ذلك في القبيح دون
الحسن وما نقلنا عن الاحكام يطابق هذا الكلام ونسب اخرا اياه الى البغداديين قال في المسائل التسعين
بعد اسناده القول بالذاتية الى الجويني والبغداديين قالوا انهما اي الافعال انما تحسن او تقبح لكونها تقع
على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح والذم وساق الكلام الى ان مثل للوجوه بلطم اليتيم
تأديبا وتعذيبا ونسب ثالثا اياه الى المعتزلة حيث قال في محكي المحصول بعد تحرير النزاع نقول انما النزاع في
كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ما هذا نصه فعندنا ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند
المعتزلة ليس كذلك الا لكون الفعل على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم ولم يتعرض لها في الاقوال
في المنية بعد تحرير النزاع فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها تقع على وجوه
مخصوصة يستحق عليها باعتبارها المدح والذم الى ان قال وهذا مذهب الاواخر والاوائل من المعتزلة
ذهبوا الى ان حسن الاشياء وقبحها انما هو لذاتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها انتهى
ولعل المراد بالوجه المخصوص ما اودع في ذات الفعل وجملة من العبارات صريحة فيما ادعيناه من نسبة
هذا القول الى الجبائية وانهم لا يقولون بالصفة الموجبة وقد جمع بين كلامي العلامة في النهج والنهاية
بحمل الحنابلة والجبائية على طائفة واحدة او حمل الحنابلة على الغلط من الناسخ لتقاربهما في الخط
هذا الجمع من جهة اختلافهما في نسبة القول بالصفة الموجبة واما اشتمالهما على نسبة الصفة الموجبة الى
الجبائية مع صراحة كلماتهم في نسبة الوجه اليهم فيصحح بحمل الصفة الموجبة على الاعم من الحقيقية لتناول

الغرض

الغرض الذي هو مجرد المقابلة مع القول بالذاتية بذلك لكن لا يخفى عليك ما فيه فان كلا من الاخير والرابع
مقابلة القولين مع التفصيل اذ لا يفصل الا في خصوص الصفة الحقيقية بل كيف يصح ترك التعرض لكونهما
للصفات الحقيقية ومن هنا قال الحاجبي بعد ان اسند القول بالذاتية الى المعتزلة والكرامية والبراهمة
ما هذا نصه فالقدماء من غير صفة وقوم بصفة وقوم بصفة في القبح ووجوه واعتبارات انتهى فالانصاف
بقاء الاضطراب في كلماتهم ولا طائل في طول الكلام في تصحيحها هذا ولك ان تقول بان ارادة الاعم من
الحقيقية لا ينافي صحة المقابلة المذكورة بعد كون الغرض قسما خاصا ولا يلزم اسقاط القول بالصفة
الحقيقية بعد ابداء اعتبار المعنى الاعم ومن هنا صح للعضدي ان يدعي فيما نقلنا عنه في الامر الاول ان الجبائية
يقولون بالصفة الموجبة لكنها ليست صفة حقيقية كما لا يخفى على من راجعه الخامس ما عليه مذهب
المحققين بل اصحابنا اجمع على ما قيل من ان منشأ حسن الافعال وقبحها هو القدر المشترك بين الامور
الاربعة ذات الافعال وصفاتها الحقيقية والوجوه والاعتبارات التي اشرنا اليها من دخول العلم والجهل في شرط
تعلقهما بالموصوف فيها على ما مر من التقريب وهذا هو المختار لنا انا اذا راجعنا وجداننا نرى ان
بعض الافعال بها الذاتي في جميع الاحوال كشكر المنعم والكفر به ونحو ذلك وبعضها للصفة الموجبة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وبعضها للوجوه والاعتبارات كاللطم تأديبا وتعذيبا ونحو ذلك
شرب العصير العنبي فانه حسن ان صدر عمن يرى طهارته قبل ذهاب الثلثين اجتهادا او تقليدا وقبيح ان
صدر عمن يرى نجاسته وكذلك يحتمل وبعضها في نظرنا الان يكون للاوصاف فقد بالذات او بالوجوه والاعتبارات و
بالجملة القول بالاطلاق لا يساعده التأمل في الافعال لاختلافها في الامور المذكورة بلا ريب ولا اشكال
اذ جملة منها لا تنقلب عما هي عليها واخرى تنقلب بتبدل الاوصاف او الاحوال والازمان فيكون حسنا في
حال دون اخرى وفي وقت دون اخر وعلى وجه دون وجه ومن فاعل دون فاعل كما ان الشرعيات ايضا على
هذا المنوال ومن هنا ظهر صحة النسخ في الشريعة وفساد التمسك بجوازه في ابطال القول بالذاتي على
احد تفسيريه من تفسيره بالافعال المتقلبة كالصدق النافع والكذب الضار فصحة ما هو محكي العضدي من
تخصيص النسخ بالافعال القابلة للتغيير والتبدل بحسب تغير الاحوال والازمان وان نقل كلامهم
لا يصح نسخه وبطلان اعتراض اليهود على النبي صلعم في امر القبلة بما رواه في الاحتجاج من انهم قالوا
لم يا محمد هذه القبلة بيت المقدس قد صليت اليها اربع عشرة سنة ثم تركتها الان فحقا
كان ما كنت عليه فقد تركت الحق الى الباطل او باطلا كان ذلك فقد كنت عليه طول هذه المدة فما يؤمننا
ان تكون الان على الباطل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بل كان ذلك حقا وهذا حق يقول الله قل لله

المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا عرف صلاحكم ايها العباد في استقبال المشرق امركم به واذا
عرف صلاحكم في استقبال المغرب امركم به وان عرف صلاحكم في غيرهما امركم به فلا تنكروا تدبير الله في عباده
وقصده الى مصالحهم انتهى ولا يرد على المدعى في الجملة لما عرفت من ان ما اخترناه في المقام موافق لما عليه
غير واحد من الاعلام كالمحقق الخوانساري في حاشيته على شرح المختصر والشيخ في العدة والعلامة في النهاية
وكثير من المعاصرين ومقاربيهم بل قد يدعى نفي الخلاف من الامامية في ذلك كما يظهر من المنية وبذلك
لا يخفى عن نظر يظهر وجه النظر للمتأمل في كلماتهم ومما حققنا يظهر بطلان كل من الاقوال الاربعة بعد ما مر من
دعوى بداهة الموجبة الكلية ثم لو ادعوا الجزئية كانوا موافقين وانت لو تأملت هذه الجملة وقفت على ان كلهم
لو حمل كلماتهم على الجزئية واما الكلية فلم نقف لهم على حجة في ذلك كما نذكر جملة مما ذكروه فنقول احتجوا
على بطلان الاول وهو القول بالذاتية بوجوه احدها انه لو كان الحسن والقبح لذات الافعال لما تخلفا عنها والتالي
كالمقدم كذلك اما الشرطية فلما بين في محله من استحالة تخلف الذاتي واما بطلان التالي فيستدل عليه تارة
بالمباينة على جواز النسخ ووقوعه في الشريعة من ان القول بالذاتية يستلزم بطلانه اذ المنسوخ ان كان
حسنا فلا يجوز نسخه او قبيحا فلا يجوز التكليف به او حسنا وقبيحا معا فيلزم اجتماع النقيضين واخرى باجتماع
الحسن والقبح في جواز النسخ باقتضاء حسن المنسوخ خروجه عن المفروض واخرى بالقطع بحسن الكذب المنجي
للنبي وقبح الصدق المهلك له مع ان القول المذكور يلزمه القبح في الاول والحسن في الثاني ايضا فيلزم
اجتماع المتناقضين وكذا الحال في غيرهما من الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى وثالثها بلزوم
فيما اذا كان احدهما بالذات والاخر بالعرض قياسا على قولنا زيد حسن الوجه قبيح الغلام وعمرو حسن
الغلام قبيح الوجه بل غيرهما قال شيخنا البهائي من ان الوصف بالعرض ليس وصفا لازما للذات اي
ان حسن الغلام وقبحه ليس صفة لازمة للسيد وان لا يخفى عن نظر ... بان من قال لاكذبن غدا
يجب عليه الكذب لانه لازم خلف الوعد وهو قبيح مع ان القول بالذاتية يوجب المحذور المذكور ايضا ضرورة
انه لو صدق احد كلامية ... لكان حسنا الصدق قبيحا لاستلزامه الكذب ... اخر
وعوان هذا الكلام ان كان صدقا لزم حسن الكذب لحسن الصدق او كذبا لزم قبح الصدق لقبح الكذب هذا
ملخص تحرير الحجة على ما نقلوه وهم بين من جعلها دليلا واحدا ومن جعلها ادلة ثلاثة او اثنين و
الاول احسن لان ضم الثلاثة بها امكن وجعلها ردا على القول بالذاتي بخصوصه كما يظهر من جماعة
لا وجه له لوضوح ورودها لو سلمت على بطلان القول بالصفات اللازمة ايضا كما صرح به بعضهم والجواب
اما اولا فبمنع الملازمة ولهذا توقف صحتها على جعل الذات علة تامة ولا يساعد عليه كلمات جملة منهم

فتأمل

فتأمل ودعوى ان التخلف انما يتحقق لو كان المصالح والمفاسد الموجودة في ذات الفعل مستحيلة الانفكاك عنها
وليس كذلك اذ لا استحالة في ذلك عند العقل واياك ان تتوهم ابتناء ذلك على القول بالصفات اذ الفرق
بين بين الاشياء الداخلية الموجودة في ذات الفعل التي بها يتحقق الاقتضاء الذاتي وبين الاوصاف اللاحقة
الطارئة عليه بعد تحقق الاقتضاء المذكور ثم ربما يتخيل ان القائل بالذاتية يدعي ان اصل الفعل من حيث
هو هو معروض لوصفي الحسن والقبح لا باعتبار ما اودع في ذاته وبالجملة فقد ظهر من هذين الوجهين ما في كلام بعض
الملازمة بدعوى الاستحالة المذكورة وهذا وجه الثالث منهما نقله الفاضل المازندراني عن بعض
الافاضل وهو ان مراد القائلين بالذاتية هو ان للافعال حسنا او قبحا ذاتيين ولا يلزم ان يكون كل
حسن وقبح ذاتيا لجواز ان يكون الافعال بعد كونها موصوفة بالذاتيين موصوفة بالعرضيين ومع فقد يجتمع
حسنان في فعل كالصدق النافع وقد يجتمع قبحان كالكذب الضار وقد يوجد احدهما دون الاخر كالصدق
الضار والكذب النافع انتهى وفيه ما لا يخفى على ان القائلين بالذاتية يدعون الموجبة الكلية كما يظهر
في محل النزاع واما ثانيا فبمنع بطلان التالي على تسليم الملازمة لبطلان ما استدل به على بطلانه من الوجوه المذكورة
اما الاول فلان المنسوخ اما ان يكون مما ادرك العقل حكمه اولا اما على الثاني فلا اشكال اذ لا يتعين
الاستدلال ح واما على الاول فاما ان يكون الحسن المدرك ذاتيا اولا لا اشكال على الثاني ايضا اذ
لا استحالة في حسن شيء في برهة من الزمان وقبحه في اخرى فضلا عن زوال الحسن الذي قد لا يستتبع قبحا
وان اتصف بعد النسخ بنوع اخر من الحسن ايضا بناء على ما هو المعهود من جماعة من تقسيم الحسن العقلي
الى ما عدا التحريم من الاحكام كما تقدم في الكلام في الجامعة السابقة وعلى الاول فيبتني اشكال تخلف
الآتي من قبل النسخ عن الزوال الذي يسهل الخطب ان الاشكال على فرض تعقله اذ ليس في المنسوخات
ما يستقل العقل بحسنه بل هي بين ما لا يصل الى حكمه وهو الاغلب وما يدرك حسنه في الجملة لو خلي والجهة
لجملة من التكاليف الشاقة المرفوعة عن هذه الامة وان كانت حسنة بنوع من الاعتبار في الامم السابقة
ومع فرض المستدل ان يثبت الادراك ولا ذاتيته ثانيا ... ايراد الاشكال المذكور ثالثا بل يمكن الذب
عنه على فرض هذين الامرين ايضا بجعل النسخ من باب تعارض القبيحين وان كان بعيدا فان قيل
ما ذكرت في بطلان الوجه المذكور انما يتم لو لوحظ الامر الشرعي المتعلق بالمنسوخ واما مع هذه الملاحظة
فلا شك في حكم العقل بحسنه لقبح الامر بالقبيح عنده وح يكون نسخه موجبا للمحذور التخلف قيل لا مجرد
ذلك لا يوجب ذلك ما لم يثبت الحسن الذاتي لان احتمال الغيرية الذي لا شك فيه خطر قد يدفع صرف
ذلك المحذور ومما يضحك الثكلى ما حكي عن بعضهم من الجواب بان الدليل المذكور انما ينهض على

بطلان القول بالذاتية او الاوصاف اللازمة واما على الوجوه والاعتبارات فانا شاوكلاء واسخف من ذلك ما اجاب به فخر الاسلام على ما حكاه في شرح التوضيح من ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء الواحد ماموراً به ومنهياً عنه في حالة واحدة انتهى وفيه اولاً ان الاستدلال المذكور لا يتوقف على القول بحجية الاستصحاب فلعل المتمسك به ينكرها بل الظاهر من المنكرين كما قد يبا عند النظر الآتي من الشارح المذكور وثانياً ان اصل البقاء يكفي في لزوم اجتماع المتناقضين ولو كان بالاستصحاب اذ لا يعقل للامر خصوصية في ذلك فانا كما نستكشف الوجوب الواقعي بالامر كذلك نستكشف بالاستصحاب لاشتراكهما في كونهما دليلين شرعيين الا ان يقال ان الاستصحاب لا يدل الا على البقاء في الظاهر ولا تنافي بينه وبين عدم البقاء واقعاً بخلاف الحال في الامر فتامل وثالثاً ان الامر كما يدل على الوجوب يدل على البقاء ايضاً اما ما قيل من ان العلة الموجدة هي العلة المبقية سيما في الاحكام الشرعية واما لاستلزامه عدم حجية الكتاب والسنة لان المفروض عند المجيب تعالى الله عن ذلك الا العدل ايجاب المدلول زمان عنه غير خفية على احد من غير فرق في ذلك بين القول بحجية الاستصحاب وعدمه ويظهر من الشارح المذكور ابتناء ذلك على القول بعدم حجيته حيث قال بعد ذكر كلام الفخر وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حياة النبي صلى الله عليه وآله حجة الا في حال نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا باطل واما قيدناه بزمن النبي اذ بوفاته ارتفع النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي صلى الله عليه وآله عليها قطعية مؤبدة انتهى وفيه ما لا يخفى لورود الاعتراض على القول بحجية الاستصحاب ايضاً لانه لا يثبت حجة الدليل بل انما يثبت مدلوله الذي هو الحكم ثم انه اجاب عن هذا النظر بوجهين يتجه بهما احدهما ان الالزام بحجية مثل هذا الاستصحاب بمعنى كل استصحاب يكون عدم التغير فيه معلوماً فلما نزل على النبي صلى الله عليه وآله حكم يثبت به النص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم يتبدل مغيراً اذ لو نزل لبين النبي صلى الله عليه وآله ثانيهما ان البقاء هنا ليس بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعاً الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء ماموراً به ومنهياً عنه في زمان واحد لان النص الاول حكم بوقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول انتهى كلامه وهو وجوه النظر فيه ظاهرة عند التامل ورابعاً ان الاستصحاب على القول بحجيته ايضاً لا يجري في الاحكام العقلية على ما يبين في الباب الثاني واما ثانياً فلانه مع ابتنائه على ان يكون الحسن الذاتي في كلامهم مفسراً بالماهية الجنسية ولا يرتضيه جملة منهم كما مر يرد عليه انه لا حسن للكذب في ذلك من باب ارتكاب اقل القبيحين انما الكذب في ذلك باق على قبحه

الصدق على حسنه الا انه ترك انجاء النبي اقبح فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصاً من ارتكاب الاقبح وقد صرح بذلك جماعة كالمحقق الطوسي والقوشجي في التجريد وشرحه والعلامة في شرحه وفي نهج الحق عليه وفي نهج المسترشدين والسيوري في شرح النهج وغيرهم من العلماء فقد ظهر ان ما هو قبيح لم ينقلب حسناً وما هو حسن لم ينقلب قبيحاً قلت يظهر من هذا الجواب صحة ما اشرنا اليه في منع الملازمة من منع كون الذات علة تامة للاتصاف بالحسن والقبح والى هذا ينظر الجواب عن ذلك بانه لا استحالة في اجتماع الحسن والقبح في الشيء الواحد اذا كان احدهما بالذات والاخر بالعرض وما يقع في نفسه من ان الوصف بالعرض ليس وصفاً لازماً للذات فغير اداء الغرض من نفي كونه لازماً للذات لكان ابداء خروج الجواب عن مفروض الكلام نظراً الى ان الحسن والقبح المفروض اجتماعهما في ذلك باعتقاد المجيب لا بد ان يكونا ذاتيين على ما هو مبنى الاحتجاج فيرد عليه ان القائل بالذاتية انما يقول بذاتية كل واحد منهما بانفراده بمعنى انه ان كان فعل حسناً فقط كالصدق او قبيحاً فقط كالكذب يجب ان يكون لذات الفعل واما لو اتصف الحسن بالقبيح او بالعكس لامر خارجي يتوقف على ما اوقع في ذات الفعل فلا يقول الا بذاتية اشد الامرين قبحاً كبعض والقول بذاتيتهما معاً يوجب اجتماع المتناقضين وان كان الغرض ان الوصف بالعرض ليس لازماً للذات حتى يجوز اجتماعه مع ما ينافيه من الوصف الذاتي كجواز اجتماعهما فيما اذا كان احدهما من باب الوصف بحال المتعلق كالمثال المذكور فالامر افظع اذ ما نحن فيه كلا الوصفين تمنع من اجتماعهما في محل واحد فكيف يتفرع عليه جوازه وان كان الوصف بالعرض ليس لازماً للذات حتى لا يجوز الاجتماع المذكور يعني فلما كان غرضه احدهما بجواز الاجتماع فالامر الحسن اذ ذلك غاية ما يقصده المجيب لزوم ما يقوله ان كان غير ذلك فهو بمعزل عن تصويره ومن هنا يظهر بطلان النظر الذي اشرنا اليه في الاستدلال بهذا ملخصاً بما ذكروه والتحقيق على القول بالذاتية انه في الطريق الانجاء ان كان منحصراً في الكذب فلا اشكال في جوازه بل في وجوبه لقضاء العقل بوجوب ارتكاب اقل القبيحين على التقريب الذي بينوه مزدوفنا في بين القبح الذاتي والحسن العرضي بل قد يستدل على وجوبه بما حكي عن شارح المقاصد من ان هذا الكذب لما تعين سبباً وطريقاً الى الانجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً وعلم منه ما قيل ان هذا الكذب حسن لانه مما يتوقف عليه الواجب وهو الانجاء وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وما قيل عليه من منع توقف الواجب عليه اولاً نظراً الى امكان الانجاء بالتعريض بالحذف والاضمار ونحوهما مما سيأتي ومنع وجوب المقدمة ثانياً بمعنى ثبوت الذم على تركه والثواب على فعله فان المسلم هو وجوبه بمعنى كونه مما لا بد منه يدفعه ان امكان الانجاء بغير الكذب لا يدل على عدم توقفه عليه لوضوح عدم انحصار

التوقف فيما اذا انحصر مقدمة لشيء في امر واحد ثم يدل ذلك على عدم الحصر وفي ذلك تكثير الابتناء في الحصر
والتعيين لا اصل عنوان المقدمية واحتمال ان يكون غرض القيل نفي الحصر ايضا وان كان بعيدا غير دعواه
في الاستدلال لكثرة الابادة ملاحظة ترتيب وجه المنع الظاهر احدهما في المنع الصغروي والاخر الكبروي ومنه
يعلم صحة الجواب عن دعوى الحصر الذي ادعاه الشارح المذكور وان لا يجدي طائلا في دفع الوجوب واما
المنع من وجوب المقدمة فالسخف حال الامر في ذلك اذ فيه مضافا الى ان المحقق في محله وجوبها ان الوجوب العقلي مما
لا ينكره احد كيف وحاق معنى المقدمية هو ذلك ومن العجائب تخطئة القائل بذلك وتفسير الوجوب الذي انكره
بما ذكره وتسليم الوجوب بمعنى اللابدية مع ان من المعلوم ان الوجوب بمعنى اللابدية يكفي في المقام واعجب من ذلك
ظهور كلامه في ان القائلين بوجوب المقدمة يقولون بترتب الثواب والعقاب عليها ولا يخفى فساده على ما
يأتي في مقامه وان توهم فيه من توهم وان لم يكن منحصرا فيه فهل يجوز ارتكابه او يجب العدول عنه الى احد المعاريض
الآتية فقد يتخيل وجوب العدول نظرا الى ان تلك المعاريض اذا لم تكن قبيحة يلزم على تقدير الكذب ارتكاب
القبيح من دون ما يلجئ اليه والعقل قاطع بوجوب ارتكاب غير القبيح حال دوران الامر بينه وبين القبيح والا
فان تساوى القبحان لا يجب ارتكابه بخصوصه قطعا وان ترجح القبح في غيره يستلزم ارتكابه لا ارتكاب اشد القبيحين
وان كان الامر بالعكس فيكون هناك امران احدهما ترجيح الكذب على اهلاك النبي والاخر اختياره على
سائر المعاريض وكان ارتكاب احد القبيحين كما يتحقق باختيار الكذب على الاهلاك يتحقق باختيار غير الكذب
على الكذب ايضا وعقلا او في ارتكاب الكذب قبح وان كان حسنا باعتبار انه اقل قبحا من الاهلاك لكنه
قبيح باعتبار انه اشد قبحا من تلك المعاريض فكما ان العمل بهذه القاعدة اعني وجوب ارتكاب اقل المحذورين
بناء على ارتكاب الكذب دون التورية يتأدى بالعكس ايضا بل الاول يشتمل على ما ينافي القاعدة من وجوه
ارتكاب اشد المحذورين بالنسبة الى ملاحظة الكذب والتورية مثلا فعلا الحال في الثاني فانه يشتمل على ما
تقتضيه القاعدة من جهتين من جهة انه اقل قبحا من التورية على قبح الاهلاك قطعا وانه اقل قبحا بالنسبة الى الكذب فرضا
فيجب المصير اليه والعدول عن تلك المعاريض ولعل الى ذلك ينظر ما عن شيخنا البهائي من ان ارتكاب اقل المحذورين
مدخول وان كان يمكن ان يكون ناظرا الى ما عن العلامة من ان هذا الكذب واجب لوجوب تخليص النبي صلعم
وهو الاصل الاول فيه حسن فلا يكون قبيحا الا انه نظرا الى ما ذكرنا الحسن توجيه عليه بطلان الحصر الذي ادعاه بعد
امكان التخلص بما عداه كما اشار اليه هو ايضا بعد توجيه كلام البهائي لكن يمكن الذب عن هذا الخيال
بوجهين احدهما ان يختار التنويع لكنها انما تنافي تخصيص الكذب بالوجوب لا اصل الوجوب كما اشرنا
اليه فليكن الوجوب على سبيل التخيير العقلي الا ان من المعلوم ان ذلك مجرد فرض نقطع بانتفائه الكذب

عن التورية مثلا لو سلم وجود قبح فيها والآخر اوضح ثانيهما ان يقال بعد اختيار انحصار الكذب بان ارتكابه
وان استلزم بعد كونه اخذا باقل القبيحين بالنسبة الى الاهلاك كونه اخذا باشدهما بالنسبة الى التورية
مثلا الا ان في حصول الفائدة العظيمة المترتبة عليه ما يتدارك به المقدار الزائد من المفسدة الموجودة في الكذب
وبعد التساوي في الحسن لعدم اعتبار البهائم مما لا ريب فيه ومن يعلم ما في دعوى عدم خلوه القاطع من [illegible]
ثم يمكن تأييد ذلك بعد التذكر لما اسلفناه بان يقال لا نسلم القبح في الكذب المذكور اصلا اذ لا نعني بترتب الذم
الذي لا شك في انه هنا ليس بقبيح فاعله قطعا كما ان المراد بالحسن في محل النزاع ما يترتب المدح عليه اللهم
الا ان يقال بان هذا التفسير تفسير باللازم والاولى ما يشتمل على ما يوجب المدح والقبيح ما يشتمل على ما يوجب الذم
كما اشرنا اليه سابقا وثالثا ان ارتكاب الكذب في ذلك مما لم ينقطع المدح عنه بالتورية بحيث يخرجها
عن ارتكابه بان يقول في جواب من قال هل النبي عندك لا ويعني به المكان المرتفع من الارض او الرأس
عنده او يقصد ليت الاخبار المحصور عنده او يقصد الاستفهام لا الاخبار او يتلفظ بكلمة لا مثلا من
دون قصده ونحو ذلك مما يخرجه عن الكذب فمن [illegible] المعاريض لستره عن الكذب على ما روي عن
النبي صلعم كذا قالوا قلت وهذا وان كان ظاهرهم مما لا غبار عليه على تقدير عدم كون التورية قسما من
الكذب وعدم كونها قبيحا على الاستقلال او كونها اقل قبحا منه لا انه لا يبين عدم انحصار طريق
الانجاء بذلك لان الكذب بعد ما يستقل العقل بجواز ارتكابه هنا بل وجوبه لا داعي الى العدول عنه الى ما يمنعنا
فاي حاجة الى العبارة من ان المسؤول هذا يجب عليه التورية في غير محله لان فرض عدم التمكن من الكذب مما لا يتصور
كما هو قضية جهل السائل بحقيقة الحال ومع فرض علمه لا يتمكن المسؤول من التورية ايضا لو فرض علم بعلم
السائل اللهم الا ان يراد بالوجوب الوجوب التخييري بمعنى كون التورية احد طرق الانجاء او كان دعوى الحصر
مبنيا على تسليم قبح الكذب في ذلك من باب المماشاة ولا يخفى وهنهما سيما الاول وقد يعترض كما عن
العلامة في المناهج على الايراد المذكور وهو قوله وثانيا ان ارتكاب الكذب الخ باستلزامه عدم الوثوق
باخباره تعالى ولعله مبني على عدم قبح التورية مطلقا كما هو مناط اصل الايراد ايضا لكن قد يجاب بانه تعالى لو
اخبرنا بما ظاهره وارادة خلاف الظاهر ولم ينصب القرينة على المراد لكان قبيحا في الحكمة وان اخبرنا بالنفي في ذلك
مع كونه غير مسلم على العلامة رحمه الله في غير محل الحاجة يستلزم قبح التورية من كل حكيم وان كانت حسنة من غيره كما
سببا لانجاء النبي صلعم وذلك نقد لا لاصل الايراد لان المورد انما هرب عن التزام الكذب كيلا يجتمع
والتزام التورية او غيره في ذلك لعلمه لا يرى كون حسن الكذب هنا من باب اقل القبيحين كما لا يخفى
فالصواب ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المصير الى التورية في قول الشاهد لا داعي للتحرز عن الامر

قضايا

المحوف لا يستلزم جوازها في حق الغائب بعد وضوح عدم تحقق المذكور وقبح المعقود لعبث في حقه وبان الادلة
الكثيرة قد دلت بوجوب حمل كلمات الشارع على ظواهرها وعدم جواز صرفها عن ظاهرها ما لم تمس الضرورة
اليه كما نقل عن المازندراني وثالثا ان هذا الكذب فيه جهة حسن لا من حيث كونه كذبا بل من حيث اشتماله
على التخليص وهو غير منفك عنه وفيه جهة قبح من كونه كذبا وهي غير منفكة عنه ايضا فما هو حسن لم ينقلب قبيحا
وما هو قبيح لم ينقلب حسنا كذا في [illegible] وغيره قلت ان اراد بذلك ان الكذب المذكور وان كان قبيحا بالذات
الا ان كونه سببا لنجاة النبي صيره حسنا بالعرض وان المصلحة الموجودة في نجاته فائقة على المفسدة الذاتية
ولا تنافي بين كون شيء واحد قبيحا بالذات حسنا بالعرض كما قررناه سابقا فهو التعبير بالجهة في جانب الحسن فهذا
وان كان صحيحا الا انه يخدش تعبيره بان هذا عين الاول فلا معنى لجعلهما في كلام العلامة وغيره مع ان
قولهم فما هو حسن لم ينقلب الخ كالصريح في ان هنا ماهيتين احديهما معروض الحسن والاخرى معروض
القبح وهو كما ترى وستعلم ما في اتمام القول المذكور في الايراد السابق وان اراد ان هنا في الحقيقة ماهيتين
احديهما حسنة وهو التخليص والانجاء والاخرى قبيحة وهو الكذب كما هو ما يساعده تفريع المذكور اخيرا ففيه
انه من المعلوم ان قول الاخفى للجواب امر واحد وماهية واحدة غاية ما في الباب كونهما مجمعا لماهيتين بل ماهية
واحدة مشتملة على حيثية حسنة من دون تعدد الماهية اصلا ومنه يعلم ما نقل عن المازندراني من ان القول
الواقع لانقاذ النبي من حيث ان مضمونه غير مطابق للواقع ماهية تقتضي القبح بمجموعها او بجزئها ومن
حيث الانقاذ ماهية اخرى تقتضي الحسن كذلك فهناك ماهيتان مختلفتان تقتضي احديهما الحسن والاخرى القبح
وانتفاء الذم لا يدل على انتفاء القبح لان ذم الفاعل ومدحه عند القائلين بعقليتهما لصفة مغايرة
لما به حسن الفعل او قبحه كما صرح به بعض المحققين ووجوب الذم منتف هنا لصدور ذلك القول اضطرارا
فوجود القبح لوجود سببه لا ينافي انتفاء الذم لانتفاء سببه انتهى ولعل وجه ضعفه غني عن البيان وربما
يقال ان قصارى ما يقتضيه الحجة على تسليمها بطلان الذاتية في الحسن في خصوص الصدق والكذب لا مطلقا فلعل القائل
بالذاتية يقول بها في غيرهما وتوضيح ذلك ان الحجة وان كانت مبنية على ما استظهرناه من ان القائلين
بالذاتية يدعون الموجبة الكلية الا ان للمتأمل ان يقول ان القائلين بالذاتية اما يدعون الايجاب
الجزئي او الكلي ولا ينهض الحجة على ابطال شيء منهما اما الاول فظاهر اذ السلب الجزئي الذي هو مآل الحجة
لا ينافي الايجاب الجزئي الذي يدعونه بعد وضوح عدم تخصيص تلك الدعوى بالصدق والكذب
بل معلومية التخصيص بغيرهما الا ان ذلك مجرد فرض لا يساعده تمثيلهم بهما ولا تصفح كلماتهم الظاهرة
في ارادة الموجبة الكلية واما على الثاني فلان المراد ان كان ابطال الذاتية على وجه السلب الجزئي

مع تسليم مقالتهم في غير الصدق والكذب فهو وان كان مناقضا للايجاب الكلي الا ان المعهود من ارباب
الحجة عدم الاعتراف بالذاتية مطلقا بل لم نعثر على هذا التفصيل في كلام احد وان كان ابطالها على وجه
السالبة الكلية بمعنى انه ليس شيء من الافعال حسنا او قبيحا بالذات في شيء من الموارد فهي اخص من المدعى
اذ المراد معنى لقولنا لو كان حسن العدل والاحسان او قبح الظلم والعدوان ونحوها ذاتيا لزم اجتماع النقيضين
فيما اذا قال لاكذبن غدا ولا يمكن اتمام المدعى بعدم الفصل للامكان ان يقلب اذ بعد استحالة انتفاء
احد شطري الاجماع بما اقتضته الاخر يستحيل القلب المذكور بل لان التمسك بمثله في المقام مما لا
يصح عند الاعلام وان كان ابطالها على نهج سلب العموم بمعنى انه ليس الحال في مجموع الافعال على ما ذكروه
فيؤول ذلك الى السلب الجزئي فيتجه عليه ما اشرنا اليه وبالتأمل في ذلك يظهر الجواب اخرى عن تمسك
بالنسخ على وقوع التخلف هذا ما يأتي عليه النظر الجلي واما دقيق النظر فيقضي بامكان تصحيح الحجة من
بعد الحجة باحد امرين اولهما ان يتعهد اختيار السلب الجزئي فان الغرض مجرد ابطال الايجاب الكلي
مع عدم تسليم الذاتية في شيء من الافعال اذ لا دلالة للترتيب السلب الجزئي على الايجاب الجزئي بوجه سيما
بعد معلومية مذهب المنكرين من الخارج وعدم الاعتداد على مفهوم اللقب ثانيهما ان يتعهد
اختيار ذلك ايضا او السلب الكلي ان المقصود ان الحسن والقبح لو كانا بالذات في الجملة او في جميع الاحوال
لاستحال تخلفهما عن معروضهما ولو استحال ذلك استحال النسخ في اثر بعينه واستحال حسن الكذب الموجب
لنجاة النبي واستحال اجتماع الحسن والقبح فيما اذا قال لاكذبن غدا والتالي باطل فالمقدم مثله والاظهر
وحاصلها ان العقل القاطع حاكم بحسن العدل والشكر والاحسان وقبح ما يقابلها في جميع الاحوال والازمان
الى غير ذلك من الافعال التي لا يعتريها ما يقلبها عما اودع في انفسها ويدفعه ان ينتهي لو اراد
القائلون بالذاتية الموجبة الجزئية او دل الدليل على حقية الموجبة الكلية وهذا يجري في الوجوه
الثلاثة التي تمسكوا بها لاثبات بطلان التالي الا ان فهم الجواب عنه مما اشرنا اليه يحتاج الى
لطف قريحة واما الثالث فتحقيق الجواب عنه يتوقف على توضيحه اولا فنقول لهم في تقريبه وجوه
فقد يقال ما ملخصه لو قال لاكذبن غدا فان حسن منه الصدق بانجاز ما وعد لزم حسن الكذب لاستلزامه
الاخبار وان قبح كان الصدق قبيحا لاشتماله على خلف الوعد يظهر ذلك من العلامة في نهج المسترشدين
وفي شرحه على التجريد وكذا في مناهج اليقين والمسائل السيبيقية بطال بحث عليه الكذب في ذلك من
لان الوفاء لا يتحقق الا به فيكون الكذب حسنا لحسن الوفاء والصدق قبيحا لقبح الخلف يظهر ذلك
السيوري ونصير الدين الكاشي في شرحهما على نهج المسترشدين وغيرهما وهذا هو الذي نقلناه عند

تحريرا الدليل وتدقيق لو كان ذاتيا لزم اجتماع المتناقضين لان هذا القول ان كان صدقا فلانه عبارة
عن وقوع متعلقه الذى هو الكذب او كذبا فلانه عبارة عن انتفاء متعلقه الذى هو ترك الكذب كما يظهر
من شارح المختصر وغيره وتدقيق ان القائل المذكور اذا تكلم فى الغد بكلام فاما ان يكون صدقا او كذبا
وعلى التقديرين يلزم اجتماع المتناقضين اما على الاول فلان الصدق من حيث هو حسن ومن حيث
توقف حصوله على الكذب هنا قبيح لان مستلزم القبيح قبيح واما على الثانى فلان الكذب من حيث هو قبيح
ومن حيث استلزامه لصدق الكلام الامسى الذى هو حسن حسن لان مستلزم الحسن حسن يظهر ذلك من
المحقق الجواد وتدقيق بما يقرب منه مع تصوير اجتماع المتناقضين من كل من كلامه اليومى او الغدى كما
عن شيخنا البهائى والتفتازانى فى شرح الشرح على ما نقله الفخرى فى حواشيه على شرح التجريد وتدقيق
يلزم فى ذلك تخلف الشئ عن ذاتياته كما عن غير واحد الى غير ذلك من الاختلافات التى لا يهمنا
التصدى لارجاع بعضها الى الاخر بعد اشتراك الكل فى الضعف انتهى فالمهم هو الجواب عن ذلك فنقول
يمكن الجواب عنه اولا بانه مشترك الورود والاندفاع عن القائلين بالذاتية والقائلين بالصفات اللازمة
اذ القائلين بالوجوه ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الافعال لزم اجتماع المتناقضين لكون ثبات
الوصفين وان كان عروضهما لها بتوسط تلك الوجوه وان جعلوهما لاحقين لها ماخوذة مع اعتبار الجهتين
فمثله يتاتى على القول بالاوصاف اللازمة فان الفعل الماخوذ مع هذا الوصف غير الماخوذ مع غيره كذا
سنح لبعض الاوهام وفيه انه غفلة عن القول بالوجوه فان مبناه تجرد الفعل العارى عن الوجوه عن
الوصفين وان الحسن هو الفعل الواقع على هذا الوجه والقبيح هو الفعل الواقع على ذلك الوجه لا بمعنى اعتبار
الوجوه تقييدية كى يتعدد الموضوع ويتكثر حتى يتجه عليه ان الموضوع ان جعل المقيد بشرط القيد فلا يجدى
الاجتماع مع النظر الى عدم تاثير اختلاف القيد فى تعدد المقيد بعد اتحاده فى الخارج او المركب من
حيث المجموع فكذلك لان الاستلزام تعلق احد الوصفين بالمركب لتعلقه باجزائه وهو ينافى تعلق الاخر
فى ضمن المركب الاخر بل لان القائل بالوجوه لا يقول بكونهما الوصفين من الاوصاف اللازمة كما يحكى عنه حسن الكذب
عنده وقبح الصدق فى بعض الاحيان وبالتامل فيما ذكرنا يعلم ان اعتبار الجهة تقييدية مما لا ينفع فى المقام
ثانيا بان المحذور المذكور انما يلزم لو كان الغرض هو الاخبار عن الكذب حتى فى هذا الخبر واما لو عرف
قاطعون بخروج هذا الكلام عن مصاديق نفس الاثر اذ لو قيل كلامى غدا كاذب او كلامى غدا صادق
فصدق على الاول وكذب على الثانى لا يعد نفس هذا الكلام من اخبار الصادق او الكاذب بل قد يقال
فى بطلان دخوله فيه يستلزم ان يكون ذلك الكلام كاشفا ومكشوفا معا وبعبارة اخرى كونه ملحوظا

كما هو لازم كونه مرآة جهة وكما هو لازم كونه مدلولا وهو محال وتعدد الجهة مما لا يسمن هنا ولذا لا تجد
نفسك حال التكلم بهذا الكلام مريدا لكل كلام حتى نفس هذا الكلام حتى لو انك صرحت بقولك
حتى هذا الكلام لاحتجت الى ما يدل على دخول هذا الكلام الدال على دخول ذلك الكلام وهلم
جرا وبهذا التحقيق يظهر لك دفع الشبهة المعروفة بشبهة الصدق والكذب المعروضة على الامام الثالث
صلوات الله عليه وروى انه عليه السلام اجاب عنهما بجواب بين سائل احدهما ولم يعثر على الاخر احد حتى الان
وكذا دفع الاعتراض على الاستدلال بالايات الناهية عن العمل بالظن على حرمة العمل به باستلزام
اثبات الحرمة به بالحرمة الاحتجاج بها لمكان ظنيتها وكذا التخلص عما اورد على دعوى المرتضى الاجماع
على عدم جواز العمل بخبر الواحد من ان تسليم كلامه هدم لمرامه وغير ذلك مما لا حاجة الى ذكره وفق
هذا التحقيق على ما نحن بصدده فلانه بعد اخراج الكلام المذكور عن مصاديق كلامه لا يبقى المحذور المذكور
لان كلامه فى الغد ان كان صدقا فحسن فقط او كذبا فقبيح كذلك وتوهم القبح على الاول والحسن على الثانى
نظرا الى استلزام صدقه لكذبه فى ذلك الكلام كاستلزام كذبه لصدقه فالمحذور بحاله مدفوع بانه غير معلوم لان المراد
بالاستلزام ان كان هو العلية فليس فى العقول على تسليمه ما يقضى باستحالة الانفكاك بين العلة و
المعلول من حيث الاتصاف ولا بد من اتصاف كل منهما بما اتصف به الاخر كما يؤيده ما يرى ان علة الحرام
ليست بحرام وهكذا القول لو اريد الاشتراك فى العلة وان كان مجرد المقارنة فالامر اوضح هذا ما
اقتضاه النظر الدقيق وقد يجاب عنه مضافا الى ما قيل من ان العقل يستقل بان ملزوم القبيح قبيح
وملزوم الحسن حسن كما يدل عليه دوران حصول الصدق والكذب فى الكلام مدار حصولهما فى الكلام
الغدى بان هذا الجواب انما يمشى فى المشتمل على حكاية الاستلزام من العبارات المتقدمة
واما بالاضافة الى الدال على ان المتكلم بهذا الجواب يجب عليه الكذب من جهة انجاز الوعد فلا
كما لا يخفى على المتامل بالتدقيق بانه غير مجد مطلقا لان ما ذكر من التحقيق المانع من دخول القول المذكور
تحت ما اريد به وان كان فى غاية الانقان الا انه وان كان خارجا لكنه لا يخرج عن متعلق الواقع من
الصدق والكذب المتوقف حصولهما فيه على حصولهما فى الكلام الغدى غاية الامر انه خارج عن اللفظ
من جهة قصور فيه وهو لا يقتضى بعدم كونه مرادا او بعدم اتصافه باحد الوصفين فى نفس الامر ويتجه
ما قالوا من ان كلامه الغدى ان كان صدقا يكون حسنا للصدق وقبيحا لاستلزامه الكذب فى الكلام
الامسى او كذبا فيكون قبيحا للكذب وحسنا لاستلزامه لصدق فى ذلك الكلام والمقام بعد يحتاج
الى تامل تام وثالثا بما مر اليه الاشارة فى الجواب عن الوجه الثانى من عدم استحالة اجتماع الحسن

والقبح في الشيء الواحد اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فالكذب في الغد قبيح لانه كذب حسن لانه وفاء والصدق
فيه حسن لكونه صدقا قبيح لكونه خلفا وهذا هو المعنى بما في نهج المسترشدين من ان الوعد بالكذب حسن من جهة اخراج
الوعد عن الكذب وقبيح من حيث هو كذب ولا خير في ذلك اما على تقدير تعدد الجهة في الخارج كما يظهر من المانع حيث
قال ما ترى فظ وان كان في عبارته كما ظهر واما على تقدير الوحدة فاما على تقدير اخذ الجهة العرضية تقييدية
فكذلك واما على تقدير اخذها تعليلية فالغرض من الاجتماع اتصاف الفعل الذاتي بوصف حسن لا ان
الفعل الواحد حسن وقبيح معا والامر في ذلك في غير الاوصاف المتعقبة على ما قيل وتمام الكلام في ذلك يعلم
مما تقدم ورابعا بما قال العلامة في محكي مناهج اليقين من انه يجب عليه ترك الكذب في الغد لانه اذا كذب
في الغد فعل قبيحا فيجب ان يعزم على الكذب فعله وجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق في [illegible] وان
ترك الكذب يكون قد ترك نية العزم والكذب بعد ما وجها حسن وفعل وجها واحدا من وجوه القبح
وهو الكذب ولا شك ان الاول اولى انتهى وانت خبير بان الكذب فيه وجهان من القبح ووجه واحد
من الحسن وفي تركه وجهان من الحسن ووجه واحد من القبح نعم بالنسبة الى المكان المانع من تعلق وجه القبح
في ايجاده ان المراد من وجوب ترك الكذب ان كان هو السكوت فهو وان اشتمل على جهتين من الحسن
لكنه في جهة قبح [illegible] حصر ما يوجب الكذب في الكلام الامسي وهكذا تبقى [illegible] الاعم منه
ومن الكذب ولم يرد منه خصوص الصدق وان كان هو الصدق كما هو الظاهر فلا يخفى انه يشتمل على جهات ثلث
من الحسن وجهتين من القبح اما الجهة الثالثة من الحسن فالعزم على الصدق في الكلام الغدي واما الجهة الثانية
من القبح فالعزم على كذب الكلام الامسي والغرض ابطال تخصيص ترك الكذب بهذا المعنى بالاشتمال
على جهتين من الحسن وجهة واحدة من القبح والاكثرية جهات الحسن تؤكد ما اراده المجيب من وجوب ترك
الكذب كما لا يخفى وما قد يتخيل بعد اختيار الشق الاول من ان المراد هو الخلف على الاتيان بالكلام
الكاذب لا على الكذب على تقدير التكلم ونفي اشتمال السكوت على جهة القبح انما يتم على الثاني في الجملة
هو الاول ولا ريب في اشتماله على تقديره على جهة قبح هو ترك ايجاد ما يتحقق معه صدق الكلام الامسي
وانه في المعنى كالعزم على الكذب بل هو هو بل لا يخفى ان تلك الجهة متحققة على تقدير الثاني ايضا لان
السكوت المذكور ينافي لذلك الكلام عن الاتصاف بالصدق مع امكان تصيره صدقا [illegible] ظهور كلام
المجيب في الشق الثاني كما ينادي [illegible] الوجه الواحد في قول العلامة بالصدق [illegible] بالكذب ثم ان
ما ذكره المجيب اخيرا من اولوية الاول فيه سهو ظ لان الاول هو فعل الكذب والمقصود اثبات رجحان
تركه وقد يتكلف في توجيهه بما لا يخفى التعسف فيه بالجملة فكلام العلامة في الكتابين لا يخلو من التشويش

والاضطراب

والاضطراب وقد عرفت كلام في نهج المسترشدين ايضا وخامسا بما تقدم من ان المقام من باب ارتكاب
اقل القبيحين كما يظهر من العلامة في شرحه على التجريد عند قول الماتن وارتكاب اقل القبيحين مع عدم امكان
التخلص حيث قال لهذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية احديهما قالوا لو كان الكذب قبيحا لكان
الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا والتالي باطل لانه يحسن تخليص النبي الثانية قالوا لو قال لاكذبن
غدا فان حسن منه الصدق بالايفاء بالوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب والجواب
فيهما واحد وذلك لان تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى
القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وايضا يجب عليه ترك الكذب في غد لانه
اذا كذب في الغد [illegible] التي فعلناها آنفا قلت ما ذكره من الجواب بل قوله وايضا جواب عن الشبهة
الاولى كما ان قوله وايضا الى آخره جواب عن الثانية وقد اعتبر في كلا الجوابين وجوب ارتكاب اقل القبيحين
وان كان تقتضي وجوب ارتكاب ذلك هو الكذب في دفع الشبهة الاولى وتركه في دفع الثانية ومنه يعلم
بطلان ما قد يعترض عليه من ان مقتضى قوله والجواب فيهما واحد انه يرتكب الكذب في المقامين ضرورة
ان الغرض وحدة الجواب هو وجوب ارتكاب اقل القبيحين كما لا يخفى على المتأمل في كلامه وعلى كل
حال فهذا الجواب مما لا غبار عليه بعد تفسير ترك الكذب بخصوص الصدق لاشتماله على جهات ثلث
من الحسن على ما تقرر سبيله هذا كله لو سلم حسن الايفاء بالوعد على الاطلاق كما هو لازم القول بالذاتية
وللقائل ان يمنع من الاطلاق وحسنه نظرا الى ان الوفاء بكل وعد لا يعد حسنا عند العقلاء وانما يكون
كذلك لو لم يكن هناك مانع عقلي او شرعي ولذلك يقبحون الاتيان بالقبائح التي وعدوا بايجادها
ولا يصغون الى الاعتذار بالوعد على ايجادها كما اذا قال الظالم اني [illegible] غدا واقتل المؤمنين ونحو
ذلك وما يتوهم بعد تسليم ذلك من خروجه عن المفروض نظرا الى ان الحسن هو الوفاء الذي لم يتعلق
بالقبيح بعد فهو مضاف الى ابتنائه على الحد التقريبي للذات من تعريفها بالحقيقة النوعية من حيث
هو ان القائل بالذاتية لا ينحاشى من توقف الحسن في بعض الافعال على اعتبار بعض الاوصاف فيه الا
ان ذلك لا يلائم ما استظهرناه سابقا من ان ارباب هذا القول يعدون الموجبة الكلية وانكار
اصل الحسن في الوفاء بالوعد على الاطلاق كما ترى هذا غاية ما قيل او يمكن ان يقال في الدليل المذكور
المخل المبهج ثلثه وقد يذكر هنا حجج اخر ذهنية تظهر مع ما فيها من ادلة الاشاعرة في الحجامعة
السابقة فلا نطيل بالاعادة كما ان بالتامل في ادلة العدلية المذكورة هناك يعلم ادلة القائلين
بالذاتية ودليل القول بالاوصاف اللازمة هي ادلة القول بالذاتية والجواب الجواب بل قد [illegible]

على هذا القول بما ذكره في المنابع من ان القبح لو كان صفة حقيقية لما اختلف باختلاف الوضع والملازمة ظاهرة
ووجه بطلان التالي ان الواضع اذا وضع قولنا قام زيد لغير الخبر لم يكن التلفظ به قبيحا عند عدم قيام زيد
واجاب بعض بان الاخبار الكاذب هو المقتضي للقبح وهو متحقق معقول وان اختلفت العبارات
انتهى محل الكل من الاعتراض والجواب نظرا اما في الاعتراض فلان غير مخصص بالقول المذكور
لتمشيه على القول بالذاتية ايضا بل على القول بالوصف في كل من الحسن والقبح بل على القول بالوجوه ايضا بعد
عدم صلوح الوضع لاذهاب الجهة المحسنة والمقبحة المنتزع من الملازمة لابتنائها على كون الوصف على القول
بها لازما من دون غير معلوم واما في الجواب فلوضوح ان عنوان الخبر الكاذب بعد وضوح الكلام بخبر الاخبار
لا يتحقق في الخارج اما على تقدير تجرد المعنى الاخباري فقط واما على تقدير الاشتراك بينه وبين غيره فلاجمال
ورفض القرينة الصارفة او المعينة لعدم خروجه عن مبنى الاعتراض بل خلاف ظاهر المجيب ايضا واما ادلة
سائر الاقوال فلم نعثر في كتب القوم على ما ينهض عليها بل لم يتيسر منها الاشارة اليها نعم ذكر في شرحي
التجريد والمواقف للتفصيل المنسوب لابي الحسين دليلا لا يخلو ظاهره عن المصادرة حيث قالا ذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية للقبح دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة
له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة انتهى فان الاحتجاج بنفي الاحتياج في الحسن الى الصفة المحسنة لا يزيد
على المدعى الانكار الدعوى بل كيف يعقل وجود الحسن الذي هو امر وجودي من دون وجود ما ينشأ ويحصل
عليه المثبت له هو نفس الذات فغاية البعد لانا لا نتعقل التفرقة بين الحسن والقبح باسناد الاول
الى الذات والثاني الى الصفة وجها وهل هذا الا تساويهما في ذلك وتطرق احتمال العكس لا مرجح لاحد
المتساويين على الآخر وابعد من ذلك ما قد يتوهم من ان منشأ التفصيل المذكور كون القبح امرا وجوديا و
الحسن عدميا وان المحتاج الى الاثبات هو الامر الوجودي دون العدمي ضرورة توجه المنع الى كلتا
الدعويين اما الاولى فظاهرة بل لا قائل بالتفصيل ولا احد من العلماء يقول بها نعم القول بكون الوصفين
من الامور الاعتبارية موجود لكنه مع مباينته لهذا التفصيل لا يبتنى على التفرقة بين الوصفين كما يشهد به
تتبع الاقوال وتقابلها واما الثانية فلما علم من طي الكلمات المتقدمة من ان التحقيق افتقار كل من النفي
والاثبات الى الاثبات بل لا يخفى ان جعل القبح من الامور العدمية اقرب من جعل الحسن منها و
بالجملة اثبات التفصيل المذكور والحال هذه دونه خرط القتاد فقصارى ما يتخيل في توجيهه بملاحظة الاشاعرة
اليه من ان الحسن عند ابي الحسين ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه الحرج او ان الحسن ما للعالم المتمكن
ان يفعله والقبيح ما ليس له ان يفعله لكنك قد عرفت ان الحسن والقبح بهذين المعنيين ابعد عن محل النزاع

فثبت هذا ولنختم المقام تبعا للاعلام بذكر جملة من الثمرات فمنها مسئلة التخطئة والتصويب فعلى مذهب الجبائية
يثبت الواقع حسب تبدل العلم والجهل على تقدير كونهما من الوجوه المغيرة وعلى سائر المذاهب يتحقق الحكم على
القول بالذات او الوصف الحقيقي فقط وكذلك على التفصيل والقدر المشترك واما على الوجوه بناء على عدم
كون العلم والجهل منها فلان كل فعل مقيد بوجه خاص ومقيد بوجه آخر فالعنوان الخاص
واعتبار خاص حكمها القبح والصدق النافع واعتبار اخرى حكمها الحسن وهكذا وانت بعد التامل تتذكر
لما اسلفناه في الامر الثالث تعثر على ابطال هذه الثمرة فراجع ومنها تاثير المصالح والمفاسد في الاشياء
على القول بالذاتي وعدم تاثيرهما فيها الا بعد العلم على مذهب الجبائي وغير ما ذكر ومنها مسئلة اجتماع
الامر والنهي فعلى القول بالذات او الحقيقي من الصفات يجوز وعلى القدر الجامع لا بد من ملاحظة الجهات
وعلى الوجوه لا يجوز اذ ليس المأمور به ذات الفعل بل المقيد بالوجه الخاص المأمور به والمقيد بغيره
منهي عنه كالصلوة في المكان المباح والصلوة في الدار المغصوبة ويتخدش بان المناط في تلك المسئلة
على ما حقق في محله وحدة المتعلق وتعدده وبعبارة اخرى كون الجهة تعليلية او تقييدية فظاهر انه كما يمكن
فرض الوحدة على القول بالذات او الصفات الحقيقية يمكن فرض التعدد على الوجوه بل قد يتخيل العكس
لان المأمور به على هذا القول انما هو الصلوة المقيدة بالوقوع في المكان المباح او المغصوب
في المتعلق امران لا مانع من تعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر ولما عرفت في الامر الثاني من فرق بعضهم
بين القول بالصفات والقول بالوجوه بكون الصفات تقييدية على الاول وتعليلية على الثاني ولعل من ذكر
هذه الثمرة ارجع النهي على القولين الاولين الى وصف الفعل لا الى نفسه واعتقد ان متعلق الامر و
النهي على القول بالوجوه متباينان كالصلوة وشرب الخمر وظاهر ان محط البحث في تلك المسئلة فيما
اذا كان النسبة بينهما العموم من وجه او الاعم مطلقا وهو كما ترى ومنها حرمة الضد فعلى القول
بالوجوه يحرم وعلى الذات او الصفات فلا لعدم الاقتضاء على الاخيرين ولان حسن ذات الصلوة لا ينافي
حسن ذات الازالة ولو كان فعلها موجبا لترك الازالة واما الاقتضاء على الاول فلان فعل الضد مستلزم لترك
المأمور به وهو قبيح فالضد قبيح لان مستلزم القبيح قبيح لا يخفى ان هذا مبني على ان يكون الاستلزام من الوجوه المقبحة
عند الجبائية وهو غير معلوم اذ نقول بل هو معلوم مما اجابوا به عن الاعتراض بلزوم اجتماع المتناقضين
في قول القائل لاكذبن غدا من ان مستلزم القبيح قبيح ولم يجيبوا بان الاستلزام ليس من الوجوه والاعتبارات
ولا يخفى على المتامل ان المعيار في هذه المسئلة اما الدلالة اللفظية او حكم العقل ولا تفاوت في شيء
منهما على هذه الاقوال اما الدلالة اللفظية فلانها وان كانت قابلة للتخصيص بنصب القرينة على عدم

ارادة الحرمة التي هي الموضوع له على القولين المذكورين الان من المعلوم مضافا الى امكان نصب القرينة على عدم
ارادة الموضوع له على القول بالوجوه ايضا اذ ارباب هذين القولين لا يلتزمان بالمجازية في النواهي الشرعية
في جميع الموارد كما هو لازم القول بعدم الدلالة على الحرمة واما حكم العقل فالظاهر انه لو استقل على حرمة الضد
من جهة المقدمية او من باب الاستلزام فحكمه بها في كل مقام ولا يعقل الاختلاف المذكور ومع غلبته في ذلك و
منها مسئلة النسخ فعلى القول بالوجوه يجوز على الذات او الصفات اللازمة لا يجوز ومنها جواز اجتماع الحسن و
القبح على الوجوه في الصدق الضار والكذب النافع في الكذب الموعود بالاتيان به ونحو ذلك من الجهات
العقلية المشتملة على جهة قبح والقبائح العقلية المشتملة على جهة حسن وعدم جوازه على القولين والجواب عنهما
ثم مامر ومنها مسئلة العبادات المكروهة فعلى القول بالذاتي لابد ان يكون باطلة لان النهي انما هو عن
الجهة والحسن الذاتي لا يختلف باختلافها وكذا على الوجوه لان المقيد بالجهة المنحصر متمحض صرف بالجهة المحسنة
مجبور صرف والمرجح منهما الاحسنية ولا قبحية صرح به بعض افاضل العصر حاكيا عن شيخه الشريف [illegible] وتوهم
انه غير باطل اولا فلانه بعد علم كون النهي للحرمة ووجود المقتضي للصحة لا يعقل بطلان العبادة وصحة و
زوال الامر بعد مجيء النهي مع بطلانه في نفسه وعدم حصول [illegible] او من العكس واوهن من ذلك توهم
ابتناء ذلك على استحالة الاجتماع لان هذه الاستحالة لو سلم ابتناء البطلان عليها لاقتضى بان يدل من لا بد من
زوال احدهما واما ثانيا فلانه [illegible] بخصوص النهي [illegible] في النهي التنزيهي واما ثالثا فلان قضية تعلق النهي بالجهة
وعدم اختلاف الحسن الذاتي انما صحة العبادة لا بطلانها فالتعليل المذكور على خلاف المدعى ادل اللهم الا ان
يراد ان تعلق النهي بالمقيد بتلك الجهة وهو متمحض صرف كما هو مناط البطلان على القول بالوجوه لكن
يدفعه حصر التعلق في الجهة وعدم اختلاف الحسن الذاتي واما ثالثا فلان الحكم بالبطلان على القول بالوجوه
انما يستقيم لو اعتبرت الجهة تقييدية حتى لا يبقى في المقيد بالجهة المتمحضة الا النهي واما لو اعتبرت تعليلية
فلا اما على القول بالاجتماع فظ واما على العدم فلما عرفت من ان اللازم عدم بقائهما لا زوال خصوص
الامر واما رابعا فلان قضية تخصيص البطلان بهذين القولين صحة العبادة على سائر الاقوال وان خبير
بتمامية التعليل المذكور على تسليمه على باقي المذاهب خصوصا القول بالاوصاف اللازمة فتامل ومنها مسئلة
حجية الظن فعلى القول بالوجوه يكون حجة لان جعل العلم والجهل من الوجوه يستلزم ذلك اذ الواقع يتبدل
ح وعلى [illegible] الصفة اللازمة فلا لان الواقع لا يتبدل بتبدل الاعتقاد وقد يجاب بان بناء حجية
الظن منوط بتمامية مقدمات المعروفة من بقاء التكليف وانسداد الاعلمي وغير ذلك فان قلنا بتماميتها
فلا اشكال في حجية الظن والا فلا حجية فيه قطعا من غير فرق في شيء منها بين الوجوه والذات والصفات لان جهة

الظن

الظن حكم ظاهري ليس في عرض الواقع بل هو في طوله ولذا لا يجعل الاخذ بمقتضاه في مسئلة الاعادة والقضا
بعد انكشاف الخلاف وظهور الخطاء وان كان [illegible] والاحتمال ان يراد بالتبديل [illegible] عدم
التنجز مع الجهل في الغاية لا يتفاوت فيه الاقوال المذكورة ومنها مسئلة الحلف والنذر التي يتعاطونها
في الخلافيات التي لا ثمرة فيها فلو نذر او حلف ان ياتي بشيء حسن او يعطي الاتي به شيئا فاتى بما
يكون حسنا مشتملا على منقصة كالصدق الضار او بقبيح مشتمل على حسن كالكذب النافع فعلى الذاتي حصل
الوفاء بخلاف الوجوه اذ الحسن عليه انما هو الصدق النافع واما لو اتى بالحسن الذاتي الصرف كالاحسان او
بالحسن بالوجوه كان كالصدق النافع فلا اشكال في تحقق الوفاء على جميع الاقوال الا ان يكون هناك
نص على احدها فلا يتحقق بالاخر ولعل وجه التامل فيه ايضا لا يخفى على الفطن ومنها مسئلة التكليف
بالمحال فعلى الذات او الصفات لا يجوز وعلى الوجوه يجوز فيما اذا كان عرضيا وفيه مع ان التحقيق على ما
سيجيء عدم الجواز مطلقا ان القائل بالذات لا مانع له من الجواز مطلقا في المحال العرضي ايضا [illegible]
جدا الى غير ذلك من الثمرات التي لا داعي الى طول الكلام فيها بذكرها وذكر ما فيها كما لا داعي الى ذكر
ثمرات المسئلة السابقة بعد تمامية المذكورات على تسليمها فانها ابين [illegible] ان احتاج لتطبيق الى ادنى
تغيير في التعبير فلذا اتركنا طيها على غيرها مع ذكرها جدا فيها الكثير منها يحوج الى مزيد اطناب
واخراجا عن وضع الكتاب وكفاك شاهدا على ذلك ما مر الاشارة اليه من كفاية حكم العقل
عند القائلين به في المعارف الالهية وجملة من المسائل الكلامية بل كثير من الفروع الشرعية وغير ذلك
مما يعلم من فتاوى الكلمات المتقدمة سيما مثل مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام النحارير
وضلت في بواديها افهام المتفكرين حتى قيل في تحقيق الحق فيها اعني الحق بين الافراط والتفريط
سر من اسرار رب العالمين ولذلك اطنبنا الكلام في ذلك المقام اذ مسئلة الحسن والقبح هي ام القرى والكرى و
والمعركة العظمى من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول كما اعترف به جماعة من الفحول ولو انكار
بعد التامل والتحقيق عند الاذعان بالسلبية والسلوك المستقيم والله الهادي جامعة مقتضى ما عليه العدلية
من حكم العقل بالحسن والقبح وعدم تخصيصه بمعرفة [illegible] يقبح الافعال في حق العباد و[illegible] بحكم
بها عليهم كذلك يحسن ويقبح بالنسبة الى افعاله تعالى ويحكم بها عليه ومرادهم من حكومته استقلاله
بكون الفعل الفلاني حسنا او قبيحا بمعنى [illegible] من حيث هو فاعله للمدح او الذم
وهذا المعنى التعليقي لا يتفاوت [illegible] العاملين في الاتيان بالحسن او بالقبيح او علم الاتيان
ولا بالقطع بصدور الحسن وعدم صدور القبيح منه تعالى لبعض كما في افعاله تعالى وافعال الانبياء والاوصياء

بهم

او يصدر بعدها تارة وذلك اخرى او يصدر من خصوص احدهما كما في افعال الرعية ضرورة ان قبح الظلم
مثلا بمعنى كونه بحيث يستحق فاعله الذم على تقدير الاتيان به لا يختلف حاله عند العقل كما لا يخفى عليه
القضايا بالشرطية مع العلم بانتفاء المقدم وقد تقدم الاشارة الاجمالية الى ذلك عند تحرير النزاع
في المقدمة السابقة وهذا المعنى هو المحقق بما بيّنا ولو فرضنا الوجوب على الله ووجوب الاصلح
عليه ويفرعون عليه حسن التكليف ووجوب ارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك من الالطاف
التي يستقل العقل بوجوبها عليه تعالى والاشاعرة لما نظروا الى ظاهر الكلام بنظر عار عن الخبرة على
ما هو غاية ما يبلغه عقولهم السخيفة في المطالب العقلية اخذوا في التشنيع وجردوا لسان التعيير
والتقطيع وتمسكوا بانه تعالى اجل من ان يصير محكوما لغيره واستغنائه عن كل شيء وافتقار الاشياء
اليه فلا يعقل حكومة العقل عليه ولا معنى لوجوب شيء او حرمته عليه اذ لا يتصور استحقاقه ذم نسبته
اليه بل كل شيء يصدر منه لا يكون الا حسنا ولو لم يكن متصفا به قبل الصدور فلا حسن ولا قبيح ولا
حاكم سواه جل علاه ويعرى ان هذه الاقاويل الفاسدة والاباطيل الكاسدة ليست ببعيدة ممن
ينكر البديهيات الاولية ثم ان العزابة من الطائفة المالكية حيث دافعوا في التحسين والتقبيح الفرقة
العدلية وانكروا وفاقا للاشاعرة الحكومة العقلية فالحق في شرح التنقيح بعد اختياره مقالة المعتزلة
والاحتجاج عليها عند قول الماتن ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم
بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ما لفظه
لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر الخلاف
بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما
على الله فلان الاصلح واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله واما على العباد فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى بشيء فيها من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح
هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد جاعل بعضها
حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها
وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر او نفع او ضر من حسن او قبح انتهى موضع الحاجة ولا يخفى على
الخبير بان في هاتين المقالتين اما الاولى فلما عرفت من ان المراد بحكومة العقل استقلاله بحسن الفعل او
قبحه في حق كل احد بمعنى اشتماله على ما يوجب او يمنع من صدوره عن العالم بحاله على وجه لو اتى به الفاعل
لاستحق المدح او الذم ومجرد العلم بعدم صدور القبيح عنه تعالى لا ينافي استقلال العقل بقبح صدوره عنه

كيف

كيف ويستند العلم المذكور ليس الا هذا الاستقلال على ما هو التحقيق من عدم جواز التمسك في ذلك بالادلة السمعية
الا ترى الى صحة قولنا في الليل لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا وظاهر ان ليس تصديقنا بهذه الجملة للزوم
كون الشيء محكوما للعقل كما لا يخفى وظني ان منشأ توهم الاشاعرة اشتمال كلام العدلية على لفظة على
الظاهرة في الاستعلاء والترفع عليه تعالى شأنه وعدم تطرق احتمال العقاب الذي هو لازم معنى الوجوب
والحرمة بالنسبة الى حضرته تعالى والمؤاخذة على ذلك بعد وضوح المدعى مما لا يسوغ الى الاصغاء وما
اقبح بمن اعترض على خصمه دون الوصول الى مرامه واما المنع من تصور استحقاق الذم في حضرته تعالى فيلزم
تضاف الى وضوح عدم استحالة التصور المذكور اذ المستحيل هو الاستحقاق الذي هو المتصور في قضية تقابله
مع استحقاق المدح المسلم تصوره له وثبوته في حضرته استحالة عدم تصور الاستحقاق المذكور لما هو بيّن من
ان تصور احد المتقابلين في موصوف يستلزم تصور صاحبه فيه ايضا ثم لا يذهب عليك ان البناء على قبح
حكومة المخلوق على الخالق عقلا كما هو مآل مقالة الخصم لا يلائم ما هو المعلوم من مذهبهم من انكار حكومة
العقل على الاطلاق اللهم الا ان يكون ذلك مماشاة مع العدلية وقد اجاب اللاهيجي بان المراد من الوجوب على
الله ان الفعل الذي لا يصدر من المخلوق مع كمال نقصه ولو صدر منه استحق الذم من خالقه والعقاب من
الخالق لا يصدر منه تعالى لا محالة وبالجملة لا يصدر منه تعالى ما من شأنه استحقاق الذم على فاعله فالمراد بوجوب الفعل عليه تعالى
كونه بحيث لو اخل به غيره استحق الذم ونظير ذلك ما ذكره المحققون من ان حكم العقل بوجوب اتصافه تعالى
بصفات الكمال وتنزهه عن النقائص يؤول الى ان كل صفة حكم العقل بكونها كمالا لائقا بالمخلوق حكم بلا بدية
اتصاف الخالق بها على الوجه الاتم وكل صفة حكم بنقصها في غيره حكم بنقصها فيه تعالى ايضا واذا كان تعالى ذاته
في الاوصاف على هذا المنوال فكذلك حال الافعال انتهى ملخصا وملاك هذا الجواب اعتبار حكم العقل
هنا تعليقيا باعتبار الصدور من غير الفاعل لا بالاعتبار الذي حققناه ونحن في هذا المجيب نقول
بان معنى وجوب شيء عليه تعالى كونه بحيث لو اخل به غيره استحق الذم ونحن نقول معناه انه بحيث لو تركه هو
سبحانه استحق الذم ولو علمنا بانه تعالى لا يتركه قطعا ولعل الفرار عن هذا الى ذلك حسبان استحالة
ذلك عزه او توهم عدم صدق الشرطية مع العلم بانتفاء المقدم وانت خبير بعدم استحالته وعدم توقف
صدقها على عدم العلم بانتفاء المعلق عليه الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله
لو كان معه آلهة اخرى لذهب كل اله بما خلق وغير ذلك فالاحسن هو الجواب الذي اشرنا اليه ومنه
يعلم الحال في الاوصاف ايضا وان الامر فيها وفي الافعال على وتيرة واحدة لكن على عكس الوتيرة
التي بنى عليها المجيب واما الثانية فلان انكار حكومة العقل بالوجوب والتحريم مع تسليم حكومته بالتحسين

والتقبيح الا ان كونه حاكما ان اريد به كونه مدركا فمن الواضح ان ادراك الحسن والقبح لا ينفك عن ادراك وجوب
الحسن وحرمة القبيح مثلا ولو لم نقل بالملازمة بين العقل والشرع واما على القول بها فالامر اظهر سيما اذا فسرناها
بكون العقل لسانا للشرع وان اريد به كونه موجدا للمحكوم به وجاعلا له ففيه مع فقدان هذا المعنى في
الحكم بالحسن والقبح ان استحالة كونه جاعلا وبعثا اخرى عدم امكان كونه مبيحا ومحرما ان كان لعدم ادراكه فهو
ناشئة في نفسه كلام في الصغرى مع كلامنا كالكلام مع المالكية على تسليمها وان كان لعلو خلو الواقع عن
الحكم الشرعي في افعال العباد ولزوم المحذور المتقدم فانما هو سبحانه كما هو المصرح به في العبارة المذكورة
فقد عرفت تحقيق الكلام في الثاني واما الوجه الاول ففيه ان احد الانشائين لا يمنع من الانشاء الاخر
اما فيما اذا تغاير اموضوعا او حكما فقط وان لا يتجه فرض تغاير الحكمين عن نظر يؤول الى كشف ذلك عن عدم
الوصول الى الواقع ولا يتحقق من العقل حكم على تقديره اوالى منع التعويل على مثله على تقدير تحقق الحكم
منه واما فيما اتحدا فكذلك ايضا اذ ليس المقصود ايجاب نفس الانشاء الشرعي حتى يلزم اعادة الملزوم
على تقدير زوال الانشاء المذكور وبقاء آثاره وتحصيل الحاصل على تقدير بقائه بل المقصود اثبات
الحكم كما ان وجوب فعل لاجل ما اشتمل عليه من المصالح الموجبة لايجابه كذلك العقل السليم بناء وجوبه لاجل ما اشتمل
بذلك ايضا ولو لاجل حصول الصورة العلمية عليه ومن الاوليات عدم استحالة في ذلك كيف والايات والاخبار
استعمال العرف والعقلاء شحونة من تكرار الانشاء بالنسبة الى شيء خاص من شخصين بل من شخص واحد في
وقتين بل وقت واحد ايضا هذا كله على تقدير تعدد الانشائين واما على فرض وحدته بجعل العقل
لسان الشرع فالامر اظهر كما اشرنا وان اريد بكون العقل حاكما ما يعم الادراك والالزام فالكلام الكلام وان
اريد به خصوص الادراك في مثل الحسن والقبح وخصوص الالزام في هذا المقام كما لا يبعد فيرجع الكلام الى ما
زعموه محذورا من لزوم كونه تعالى محكوما للعقل وقد عرفت المنع من لزوم ذلك وان اريد غير ذلك فنحن
بمعزل عن تصوره هذا واما الامر الثاني وهو خلافهم في ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد او انه مجرد الدوران حصول العلم بهما من باب جري العادة نعم بذلك فقد ذكر مستوفى في المقدمة فلا
نطيل بالاعادة هذا وقد يحتج على اثبات الوجوب على الله باثبات الوجوب من الله لانه يستلزمه والمراد
بالوجوب على الله هو لابدية الصدور المستلزم لاستحالة الترك بالعرض كما في وجوب وجود المعلول عند
كمال العلة من حيث العلية وليس المراد به استحقاق الذم على الترك فانه معنى اخر يباين المعنى الاول مفهوما واعم منه
بحسب التحقق لان ابتداء الخلقة ووجود نظام الكل من حيث هو كل واجب من الواجب تعالى بناء على تمامية العلة
وليس بواجب بالمعنى الثاني لان تخلف المعلول عن العلة التامة وان كان ممتنعا لكنه لا يتصف بالقبح

ووجود ما يترتب عليه نظام الكل وعلى تركه الخلل واجب بكلا المعنيين اما بالمعنى الثاني فظاهر واما بالمعنى الاول
فلانه تركه ناقض الغرض الذي هو نظام الخير وظاهر ان نقض الغرض من الحكيم قبيح موجب لاستحقاق الذم فيكون
فعله منه واجبا وذلك يستلزم تحقق الوجوب عليه ايضا ضرورة ان ترك ايجاد مثل ذلك من الحكيم على الاطلاق
مع وجود الداعي والعلم والقدرة وعدم المانع قبيح عقلا اصرح بذلك بعض الاعلام والشيخ الاجل الاعظم اب
وليس التعرض لتحقيق الحال لسائرهم بعد استقلال القوة العاقلة بالوجوب على انه خصوصا في مثل اللطف
الذي عليه مدار نظام العالم من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الامام ورزق الانام وجب اغراق الكلام
البر فلا باس بالاشارة الى الحقيقة على الاجمال لكونه من اشرف المسائل والمهمات فنقول وهو الشيء والمستعان ان اللطف كما ان
انما توقف عليه الطاعة وترك المعصية ان كان مما لا يتمكن بدونه كالقدرة والالات فلا اشكال في توقف
صحة التكليف عليه ووجوب ايجاده على الشارع على التحقيق الاتي من استقلال العقل باستحالة التكليف بالمحال
بل لا اظن احدا يخالف في ذلك لان الكلام في المقام في التكليف الابتدائي وفي المسئلة الاتية في الاختياري
والاحسن ان يقال ان الكلام هنا فيما اذا كان الامتناع من قبل الشارع وهناك من قبل المأمور لا انه
كما ترى فالاحسن التثبت باستقلال العقل وان كان مما يحسبه توقع الشيء عنده فلا يجب بل لا يجوز ضرورة ان
الايجاد مما لا يتحقق معه الطاعة والمعصية لانه يوجب اعطاء بعض المكلفين من النفوس القدسية مما لا
منه الا الطاعة اولقا بليته او كمال رافته او لحكمة اخرى لعدم سلب الاختيار عنه بمجرد ذلك كما اشرنا اليه سابقا
وان كان مما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فهو المراد باللطف على ما صرح به غير واحد وهو
واجب على الحكيم ثم اما بايجاده ان كان من افعاله او الاشعار به وايجابه على الغير ان كان من فعل الغير
والدليل على ذلك انه لولاه لزم نقض الغرض وهو قبيح عقلا بيان ذلك ان الحكيم منا اذا علم ان المأمور
لا يأتي بالمأمور به الا بما يقربه اليه من نوع ملاطفته او مكاتبته او المجيء اليه ونحو ذلك ولم يكن هناك ما
يمنعه من ذلك وتركه من تصميم ارادته عد ناقضا لغرضه وذمه العقلاء على ذلك وهكذا الحال في حق الحكيم
ثم فانه يريد الطاعة وارتفاع المعصية من العباد فلو لم يفعل ما يتوقفان عليه كان ناقضا لغرضه ونقض
الغرض قبيح وهو عنه بريء وقد فرعوا على ذلك مسائل كثيرة اصولية وفروعية مذكورة في محالها
ومن جملتها امور منها حسن التكاليف الشرعية ووجوب صدورها منه اما حسنها فلوجوه احدها
اشتمالها على المصلحة من استحقاق ثوابه وحصول القرب الى جنابه وغير ذلك مما لم يجوعا يرتبه
على الايتان بدون الاعمال وان لم نعلمها بعينها ومن الواضح ان تلك المصالح لم تلاحظ من حيث كونها
منه وحده من المنافع الحاصلة من التكليف حتى يتمسك في قبحه بكونه كالجرح للتداوي بل جملة منها

فوائد عظيمة غير ملحوظة من الحيثية المذكورة بل الوجه الملحوظ فى ايصال العوض ايضا لما اشترط فيه رضاء
المكلف بالفتح كى يتوهم كونه بمثابة المعاوضة التى لا بد فيها من رضاء المتعاوضين لان الموجب لاشتراط
الرضا فيها هو اختلاف اغراض الناس فى المعاوضات غير متحقق هنا لاطباق العقلاء على اختيار العوض
الحاصل بسبب التكليف واوهن من هذين توهم امكان الايصال بدون التكليف او كون التكليف شكرا
على النعمة السابقة لما عرفت من عدم جرى العادة على التعظيم من دون الاستحقاق بل قد يعد قبيحا فان
الاعطاء من باب المجانية كلام اخر ايضا ثم منع كونه التكليف شكرا لو اوجب خروج النعمة لكان تعاليها
بالمنفعة عن كونها نعمة ثانيها قاعدة التمدن المحكية عن حكماء الاسلام وهى ان الانسان مدنى بالطبع
يعنى يحتاج فى امور معاشه الى الاجتماع مع بنى نوعه كى يتعاونون ويتشاركون فى تحصيل ما يتوقف
معاشهم عليه من الملابس والمسكن والغذاء ضرورة عدم تمكن كل واحد من القيام على جميع ذلك مدة عمره
والاجتماع المذكور لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل اذ كل احد يشتهى ما يحتاج اليه ويكون
ويغضب على من يزاحمه فيقع الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع والمعاملة والعدل لاشتمالهما على
جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بقوانين كلية يتسالمون عليها وتفصيل ذلك فى محله ثالثها انه لطف
وكل لطف حسن اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما ذكره الطوسى عند الاحتجاج على وجوب التكليف
من انه زجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان يميل بمقتضى طبعه الى الشهوات فاذا علم حرمتها انزجر عنها
والزجر عن القبيح حسن بل واجب فلو لم يعلم اراده بارتكاب القبائح ما يدعو تارك الواجب والاخلال بنحو علم اختصاص
التكليف بالتحريم واما ما عليه بعضهم كاللاهيجى من ان التكاليف الشرعية لطف فى المستقلات العقلية و
اللطف حسن فهى كذلك اما حسن اللطف فلما مر من انه لولاه لزم نقض الغرض واما كونها الطافا فى الاحكام
العقلية فلان المكلف اذا واظب على الصوم والصلوة والحج والجهاد ونحوها يقرب الى محاسن العمل بمقتضى
التكاليف العقلية كتحصيل المعرفة وفعل الاحسان والعدل ورد الودائع والاجتناب عن الظلم والكذب ونحو
ذلك وهذا دليل اخر ذكره هو ايضا وهو مثل المذكور كما يدل على حسن التكليف يدل على وجوبه ايضا ثم ذكروا
لحسن التكليف شرائط يتعلق بعضها بالمكلف وبعضها بالمكلف به كلها مذكورة فى مظانها واما
وجوبه فدليله مضافا الى ما ذكره الطوسى من وجوب الزجر عن القبيح الموقوف على حصول التكليف ما تقدم
من استلزام تركه نقض الغرض القبيح على الحكيم وقد يستدل عليه بما يؤول الى لزوم نقض الغرض ايضا لكون تقريره
ان فى الانسان وهو النفس الناطقة المجردة التى بها قوام الانسانية بل هى هو ذات قوى مختلفة
متضادة اعظمها العقل يحصل بعضها المعرفة الالهية الموصلة الى استحقاق القرب من رب العزة والاكرام

التهيئة

التهيئة على محافظة الامور المتعلقة بنظام البدن الذى مركبها والمعاندة بين هاتين القوتين فى غاية
الظهور وساير القوى بعضها من اعوان الاولى وجنودها وبعضها الاخرى من جنود الثانية من
القوى من تاثيرها فى وقوع مقتضياتها من الامور الشهوية بتقوية القوة العقلية واعانتها على وجه
لا يفوتها الغرض الاصلى الذى لوحظ من الطائفة المذكورة وهو حفظ نظام البدن من الامور الممكنة
المتصورة بالضرورة واقل مراتب التقوية والاعانة ان تحصل تلك الطائفة على وجه لا تعارض القوة
العقلية ولا تمنعها من الغرض الاصلى المراد منها وهو القرب بسبب الحضور ولا ريب ان ترك هذا
التدبير والاعانة باستخدام القوة العقلية وجنودها للطائفة الثانية يوجب اهمال القوة العقلية
وتقاعدها عن الغرض الاصلى الذى هو حصول القرب المذكور مع ان العقل القاطع حاكم بان الغرض
الاصلى الذى هو حصول القرب المذكور من ايجاد الانسان تحصيل ذلك الاستحقاق والقرب كان الغرض
من ايجاد القوة الشهوية ليس الا ان يكون لها فائدة الوجود تعلق هذا البدن على وجه لا يؤدى الى الافراط
والتفريط ومن المعلوم ان تحصيل القرب المذكور انما يحصل بضبط القوى الشهوية وردعها عن الميل الى
احد طرفى الافراط والتفريط الموجب احدهما للاضرار بما هو الغرض من القوة العقلية والاخر
للقوة الغرض المطلوب منه تيسر وظاهر ان الضبط والردع المذكور غير متعذر ومن لا اكثر العقول بل على
وجه الكمال غير ميسور لشئ منها فلا بد فى حصول الضبط المذكور من التكليف الالهى المشتمل على الاوامر
والنواهى كيلا يلزم الاخلال بالغرض المقصود من هذا الخلق الشريف وهو الاستحقاق وحصول القرب
وان شئت زيادة بيان لهذا المقام فاطلبها فى مظانها واذا ثبت ذلك ثبت وجوب ارسال الرسل و
انزال الكتب لعدم قابلية كل احد للوحى والالهام ثم اعلم ان للقوم على وجوب التكليف من باب اللطف
اعتراضات فتارة يمنعون اصل وجوبه لما بنى الاشاعرة عليه من عدم وجوب شئ على الله وقد مر جوابه
واخرى يقال ان التكليف ان كان لا لغرض فيلزم العبث ولا تقولون به والا فان كان عايدا الى الله
فكذلك لعلوه عن ذلك او الى المكلف فى الدنيا فيمكن ايصاله بدون التكليف او فى الاخرة فلا يستقل بها
العقل ويظهر دفعه ايضا مما مر وتارة يقال انه من المحتمل عقلا اشتمال اللطف الذى توجبونه على نوع قبح
لا تعلمونه فلا يكون واجبا والجواب ما مر فى كلام الطوسى من العلم بانتفائه واخرى يتخيل ان قضية اشتراط
اللطف وحسن التكليف بانتفاء المفسدة ان لا يكون الكافر مكلفا لان تكليفه مفسدة لانه يستحق فى
العاجل عقوبة فى الاجل مع انكم تدعون انه علة حسنة وهو التعريض للثواب عامة للكافر والمؤمن
واجيب بان المفسدة المذكورة للكافر حصلت بسوء اختياره والمنزه عنها فى حسن التكليف هى الحاصلة من التكليف

نفسه وتارة يدعى على تقدير علم المفسدة في تكليف الكافر عدم ترتب الفائدة عليه اذ حصول الثواب لا يتحقق في حقه ولو لم نقل بتاثير علمه بجاز في المعلوم اذ نفرض الكلام في الكافر الذي مات على كفره وجوابه ان الفائدة هي التعريض للثواب بحصوله اذ هو من فوائد الاتيان بالمكلف به كان الحال كذلك بالنسبة الى المؤمن ايضا ولا ريب في تمكن كل منهما من الامتثال بعد عدم تاثير العلم وهو كاف في حسن توجه التكليف بل لا يعقل جعل نفس ترتب الثواب فعلا غاية التكليف اذ هو يحصل بعد توجه التكليف والعمل به واخرى يتوهم عدم امكان اللطف في حق الكافر بوجه اخر نقل عن الاشعري وهو انه ان كان مكلفا مع وجود اللطف لزم ان يكون الكافر مؤمنا اذ معنى اللطف هو ما يحصل المطلوب فيه عنده او مع عدمه فان كان لعدم القدرة عليه لزم العجز بالنسبة اليه او لا مع القدرة عليها لزم اللطف الاخلال بالواجب وفيه انه ناش عن عدم تحقيق معنى اللطف لانه عبارة عما يوجب القرب وحصوله انه لو لم يمنعه مانع وقد يتخلف ما يطلب عليه من المعارض الاقوى كسوء اختيار الكافر وخبث سريرته وروحه فيختار السوء الاول ويمنع مما فرع عليه من لزوم كون الكافر مؤمنا وتارة يتوهم ان وجوب اللطف يستلزم الجمع بين المتنافيين نظرا الى ان جمعهم بين الاخبار بدخول بعض المكلفين في الجنة وبعضهم في النار يستلزم اتكال الناس بترك الطاعات نسبة الى الاول واليأس نسبة الى الثاني وجوابه المنع اما العلم علمهم باحدى الطائفتين من اهل الجنة والنار لعدم التعيين او جواز ان يعتريه بالجزم الاول من الاتكال ما يمنع عنده الاتكال وترك الطاعات وبالثاني ما يمنع الياس واخرى بان اللطف لو كان واجبا لما وقع خلافه وقد وقع كما في وقت اللطف وغيبة الامام وايذاء الانبياء وكثرة والصلحاء لهم وقتلهم واغناء الكفار وافقار العباد والزهاد وتمكين الظلمة على الشبا بالافعال الشنيعة والهداد وغير ذلك وسيأتي الجواب عنه انشاء الله ومنها حسن بعث الرسل ووجوبه والمحسنين فالبحث عليه ما دل على حسن التكليف عن الوجوه السابقة التي مرجعها الى اللطف المستلزم تركه لنقض الغرض على التفصيل الذي سبق وقد يستدل عليه باشتماله على فوائد كثيرة كمعاضدة العقل فيما يستقل بحكمه وتلقي اصل الحكم في غيره واستفادة النافع والضار من الاغذية والادوية التي يتوقف معرفتها واختبارها بالنافع منها على التجربة المفتقرة الى مضي زمان يحتاج فيه الى استعمالها الذي قد يفضي الى الهلاك وحفظ النوع الانساني الذي هو حجة وتكميل النفوس على قدر استعداداتهم وتعليم الحرف الخفية والصنائع الضرورية والاخلاق والاخبار بالثواب والعقاب وغير ذلك من الفوائد ويرجع ذلك الى كون تلك الفوائد ما يختص به اللطف ويحكى عن البراهمة من انكار حسنه نظرا الى انه ان كان فيما يوافق العقل فلا حاجة اليه وفيما يخالف العقل لا يعول عليه لا يلتفت اليه لما هو ظاهر من كفاية تلقي الاحكام فيما لا يصل اليه العقل في حسنه مع تطبيق

العقل بالنقل ايضا لطف على التقريب الذي تقدم وبالجملة العمدة في اثبات حكمه هو لزوم نقض الغرض على ما ذكر واليه يرجع الطريقة المحكية عن الحكماء على ما صرح به الشيخ في الشفاء وقد اشرنا اليها في الثاني من وجوه حسن التكليف واما وجوبه فالاستقلال العقل بقبح نقض الغرض من الحكيم لا يقبل الخصم بكر الحسن والقبح العقليين اذ نقول مع مكابرة انه لا ينكر حسن افعاله سبحانه كما مر سابقا وان ناقشا فيه بعض المناقشة ثم ان الاقرا منها الثمانية في حسن التكليف كالاربعة الآتية في مسئلة الامامة انسب في المقام به والجواب الجواب فتخصيص هذه المسئلة بشبهة البراهمة كسابقتها بالثمانية والحقتها بالاربعة كما هو طريقة جماعة في غير محله اذ كل منها يجري في كل منها ولو بادنى تغيير في التعبير ثم ان ههنا طريقين اخريين لاثبات النبوة احدهما ما وصفها مولانا الصادق عليه السلام على ما روي في الكافي في كتاب الحجة ثانيهما الطريقة المحكية عن جميع المذكورة في كتب اصحابنا واجمعها ومنها نصب الامام الذي عند الشامل من شعب بعث النبي في الحكمة كما تقتضي بعثه تقتضي ان يعلم الله من يقيمه مقامه بعده قضاء لخبره لان النبي يحمل احكاما لا يعلمها على ما هي عليه الا هو ولا بد ان يجعل مبلغها وحافظها من لا يعلم قابليته لذلك الا هو اذ هو علم حيث يجعل رسالته الذي يصدع بها الرسول وذلك لو اختيار الناس بكونه وضيا وخليفة له والا فكل منهما منصوب من الله ومن هنا نقول بحجية التمسك في اثبات حسنه بل وجوبه على الله بما دل على حسن بعثه ووجوبها وفساد ما عليه المخالفون من وجوبه عقلا او سمعا على الرعية اما الاول فمجمل القول فيه ان القائلين بالوجوب العقلي على الله منهم من يقول بان معرفة الله لا يمكن ان تحصل الا بتعليم النبي او الامام فيجب على الله ان لا يخلي الارض عن هذا المعلم وهم الاسماعيلية ومنهم من يقول بوجوب نصبه عليه ليعلم الخلق اصول الاغذية والادوية والسموم المهلكة والحرف والصنائع كما يحكى ذلك عن الغلاة وضعفهما غني عن البيان سيما الاول لاستقلال العقل بالمعرفة ومنهم من يقول بوجوبه عليه لفوائد خطيرة ومصالح كثيرة وهم الفرقة المحقة وجماعة من المعتزلة لوجوه عمدتها وجهان احدهما ان نصب الامام لطف واللطف واجب على الله وعلى النبي اما الكبرى فلاستقلال العقل بقبح نقض الغرض اللازم على تقدير عدمه على ما مر واما الصغرى فلان من المعلوم ان الرعية اذا كان لهم رئيس يعلمهم القواعد العقلية والوظائف السمعية ويردعهم عن المفاسد ويدعوهم الى الاخلاق في معاشهم والزوائل الموجبة للوبال في معادهم ويرفع الظلم والجور والحيف والميل ويشيد العدل والانصاف ويزيل عنهم الشبهات والمشكلات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف غيره ومناط هذا الوجه احتياج الخلق الى الامام ولو تبعوا الخلفاء ليتم الحجة عليهم ولا يبقى لهم حجة على الله واليه ينظر ما في الاخبار من انه لو بقي حد التواتر من ان الارض لا تخلو عن قائم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور كما سيأتي الاشارة اليه

ثانيهما ان اصل الشريعة الباقية الى يوم القيمة كما يحتاج من جهة الاصل الى حافظ مأمون معصوم يحتاج بقائها الى بقائه
نظرا احتياج الممكن الحادث في بقائه الى العلة المبقية على ما ذهب اليه جمع المحققين وقد يحدث من بين
بانتشار تماميته الى انضمام احتياج الناس الى ذلك ومعرجح له لا لعلة غير نظر فقد ثبت وجوب نصب الامام و
ان من انكر ذلك مطلقا او فصل بعض التفاصيل الواهية فقد خالف العقل والشرع ثم انك لو تدبرت فيما حققنا
بعين البصيرة والانصاف تقف على ان ما قد يتوهم لعدم الحاجة الى الامام مطلقا كما عليه الخوارج او بعدم وجوبه مع
الامن من الفتن كما عليه الاصم او بعكس ذلك يعني بوجوبه مع الامن منها لا لظهورها شرائع الدين وبعدمه
عند ظهورها لصيرورته سببا لازديادها كما عليه الفوطي فاسد او بمنع كون وجوده لطفا كما عليه الغونجي
نظرا الى اداء الواجب وترك الحرام اكثر ثوابا مع عدم الامام لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما
من خوف الامام او لمكان وجوده انما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس غير معصومين مستغنين عن الامام او لمكان كونه لطفا انما يجب اذا كان ظاهرا زاجرا عن
القبايح قادرا على انفاذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام من مخائف الاوهام اما الاول فلوضوح الحاجة اليه
في تلقي الاحكام وغير ذلك من الفوائد المترتبة على وجوده من تصرفه في اجزاء العالم ونحوه واما الثاني
فلان الامن من الفتن لو لم يصر دليلا على وجوب وجوده لاظهار الشرايع وتمكنه من حماية النظام وحفظ بيضة
الاسلام واجراء الحدود والاحكام وسد الثغور وغير ذلك من الامور لم ينهض على عدم وجوبه ايضا خصوصا
اذا لم يكن الرعية عالمين بالواجبات والمحرمات الشرعية على التفصيل كما هو الاغلب سيما اذا لم يكن الخصم بانيا على
اعتبار استقلال العقل لوضوح ان مجرد بنائه على اطلاع الشارع لا يجدي مع عدم العلم بمراده واما الثالث
فلان المراد بازدياد الفتن ان كان نحو مثل القتل والنهب والاسر ونحو ذلك فظاهر ان لا قبح في مثلها بعد
كونها مما يتقوم به امر الشريعة ولذا كان المؤمنون يتربصون بامثالهم في مقاتلة الكفار وان كان مجرد
المخالفة المستلزمة للعقاب فكذلك ايضا لان تمام الحجة وتكميل البيان ليهلك من هلك عن بينة و
يحيى من حي عن بينة مما دل على حسنه العقل والشرع واما الرابع فلان الوجوه المذكورة لا تنهض على منع كونه
لطفا اما اجمالا فلانها بعد استقلال العقل بوجوب اللطف شبهة في مقابلة الضرورة واما تفصيلا
فلانه يرد على الاول اولا المعارضة بانها انما تبطل الاقربية المدعاة من انتفاء احتمال الخوف من الامام
يجري فيما اذا كان لنصب منا لو فحاه ايضا لان الاطاعة ح يحتمل ان يكون للخوف عنهم والحذر عن مخالفتهم
وثانيا ان الاقربية المذكورة ان استدل عليها بالعقل فالمفروض عزله عند الخصم واحتمال الزيادة بما ساواه
مع العدلية انما يثبت مدعاهم على تقدير فاسد عندهم فكيف يصح منهم بناؤهم عليه في المسائل الشرعية

وان استدل

وان استدل عليها بالسمع فما عدى الاجماع معلوم الانتفاء ايضا واما الاجماع الذي هو الاصل لهم وهم
لم يجز تحققه ايضا بعد اشتراطهم فيه انطباق الكل ووضوح خروج جماعة من الصحابة عنه كصاحب الحق واولاده
المطهرين بنص التنزيل والعباس وابنائه واسامة بن زيد والزبير وسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري ومقداد
وعمار وحذيفة بن يمان وابي بريدة الاسلمي وابي بن كعب وخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان
وسهل بن حنيف واخيه عثمان وابي ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله الانصاري وخالد بن سعيد وسعد بن
عبادة وقيس بن سعد وغير ذلك من اكابر الصحابة بل لم يكن داخلا في ذلك الاجماع المزور وحلقة بيعته
ذلك الغرور الا جماعة قليلة من اهل الشقاق والنفاق ولفيف ممن باعوا آخرتهم بالدنيا وحظهم بالارذل
الادنى وغلبت عليهم شقوتهم فاعرضوا عن نهج الرشد واشتغلوا بالرد عن القبول فلو كان الاجماع
المذكور اصل وحقيقة لما وقع التشاجر بينهم ولما النزاع فيهم مع انه لثابت بالضرورة انهم تخاصموا و
تشاجروا حتى سلوا سيوفهم وعلوا اصواتهم بمنا امير ومنكم امير والله عليهم حاكم ونحاكم وبنيانهم خبير
وعلى الانتقام منهم قدير وعلى الوجه الثاني ان من المستحيل العقلي والعادي وقوع عصر يكون الناس فيه
باسرهم معصومين سيما بعد ما شاهدنا الاعصار والامصار مع ان العصمة التي ينكرون استقلال
العقل بثبوتها في حق الانبياء والاوصياء كيف تثبت في حق الرعايا باجمعهم على ان ذلك لو سلم لما
ينهض على نفي الحاجة الى الامام لان عصمتهم انما تحملهم على الاتيان بما اعتقدوه طاعة وترك ما اعتقدوه
معصية ولا تصيرهم عالمين بكل الامور الحسنة والقبيحة فهم ح يحتاجون الى من يبين لهم ما لا يصل اليه
عقولهم بل قد يحتاجون اليه فيما ادركوه ايضا لو خالف اعتقادهم الواقع ضرورة ان العصمة المذكورة
لا تنافي الخطاء وانما تنافي المعصية بل لو فرض بلوغ عقولهم الى الجميع لما لزم الاستغناء عنه ايضا
لعدم ما عرفت من كون التطبيق ايضا لطفا وعلى الثالث اولا ان الالطاف المترتبة على وجوده لا تنحصر
في بيان الاحكام فان اصل وجوده في العالم وتصرفه في اجزائه بما تصرفات تعود فائدتها الى الخلق من ضاداتهم و
اصلاح امور معاشهم والزيادة في اعمارهم وارزاقهم ودفع ظلم اهل البغي عنهم وحصول القابلية واستعداد
الموجبين للترقي الى الدرجات العالية والنجاة من دركات الهاوية والتحلي بمحاسن الفضائل والتخلي من قبايح
الرذايل ونحو ذلك مما يوجب قربهم من العبادات وبعدهم عن المعاصي كاف في حصول اللطف الدال على
وجوده بل وجوبه ومع اختفائه عن اعين الناس لخوف هيج الفتن من سفك الدماء وسبي الذراري والنساء
وهتك الحرائر ونهب الاعراض مما يؤثر في خصوص ما عرفناه وقومناه على انتفاء الالطاف التي كانت
تتعلق بحال الظهور واين هو من نفي اللطف في وجوده من اصله والى ما ذكرنا ينظر ما عن بعض الاجلة تبعا

لكثير من المهرة ان وجود اللطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وان ظهوره والحال هذه لا يجب عليه الا اذا كما
نحو السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما عنده من الاحكام وغيرها يكون قد
اتانا من قبل نفوسنا بحيث لو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده كما صرح
به المرتضى وغيره وما قد يتخيل من المنع من ترتب الامور المذكورة على وجوده مع غيبته لعلمه عليه السلام بخف
مما قيل او يتقى تارة ان فرض الخوف من الناس وحصر [illegible] ما يذهب اليه من تمكنه بوحدته على مقاومة
الاعادي باجمعهم والغلبة عليهم وافنائهم عن آخرهم واخرى بانه تم قادر على اهداء الناس واما الزامهم
له ودخولهم تحت حكمه طوعا وتارة بان هذه الاخافة ان كانت من الكل فمع انه لم يظهر احد يجب عليه رفع الظهور
لكون الارض مملوة من الظلم والجور ومن البعض فلا معنى للخفاء عن المنقاد له واخرى انه لو لم يرض بعنوان
مجهول الشخص نعلم ان الحكمة قد تغيرت [illegible] على طبق ما انتشا طير من الشرعيات وذلك لان الامام الذي هو حافظ
للشريعة وحامل للدين لا بد ان يكون قادرا على التصرف في العالم كما هو مقتضى ادلة الامامة والمعرف
انه وان كان قادرا على مقاومة الكل وافنائهم الا انه مامور بالخفاء رجاء للانقياد من البعض بالتوب
من العصاة او لحكمة اخرى استاثرها الله في علمه وان الحكمة تقتضي ابقاء الناس حتى يختار الهداية من
يختارها باختياره وارادته ويختار الغواية من يختارها كذلك لئلا يبطل المجازاة والا فان الله قادر
من الامام على اهلاكهم فلا [illegible] اهلاكهم ولا يقولون به وان الاخافة وان كانت من البعض الا
انه المانع عنه لا من تسببها الخفاء من غير الاعداء ايضا خصوصا اذا احتمل صدور حكاية منهم يجب
بفهم الاعادي انها من الامام وانه لم يكن من قصدهم الاعلام فيطلبونه ويأسرونه ويقتلونه مع
انا غير قاطعين بعدم ظهوره لكل احد فلعله يظهر لمن يراه اهلا لذلك كما اشار اليه المرتضى قدس سره وان
الحكمة في الغيبة لا توجد اريد من رفع العقاب عمن لا يتسبب لها حال بخلاف ما له اللواقع واما ايضا
مما يفعله الناس باجمعهم فلا ولعل في تركه لردع بعنوان لا يعرفه حكمة لا نعرفها وثانيا ان الفرق
بين وجوده وعدمه من اصله في غاية الظهور اذ لا يترتب على عدمه شيء من الالطاف بخلاف وجوده فانه
مصدر لكثير منها قال المرتضى قده في الجواب عن الاعتراض بعدم الفرق بين وجود الغائب وعدمه ان
الفرق بينهما هو الفرق بين ان يكون الحجة فيما كان من مصالح العباد لازما لله تعالى وان يكون لازما
للبشر لانه اذا خيف وغيب شخصه عنهم كان ما يفوتهم من مصلحة عقيب فعل سببوه والجاؤا اليه
وكانت العهدة فيهم واذا اعدمه الله تعالى ومعلوم ان العدم لا يتسبب الظالمون وانما يفعله الله
اختيارا كان ما يفوتهم من المصالح لازما له تعالى ومنسوبا اليه [illegible] انتهى

الير

اليه من انا غير قاطعين بان الامام لا يصل اليه احد ولا يلقاه بشر بل يستفيض جملة من الحكايات التي
نسمعها من الثقات ويظهر من بعض الروايات ظهوره لبعض مواليه ولو لبعض اهل المجاهدات والرياضات
وثانيا ان هذا لو منع لمنع استتار النبي لما استتر في الغار وغاب عن قومه بحيث لا يعرفونه الا انا نعلم ان
المصلحة بظهوره وبيانه كانت ثابتة غير متغيرة ومع هذا الحال فالمصلحة له في الاستتار والغيبة
عند الخوف والجواب عن ذلك لا اوجبوا بان حق الامام بعينه كما صرح به المرتضى وغيره وعلم ظاهره
انا لم نفرق بين على كون النبوة لطفا والامامة [illegible] وهو كما ترى اذ المعهود من الاشعري
انكار الوجوب على الله بقول مطلق ثم انه بالتامل في مجامع الكلام يعلم الجواب عما من منع وجوب
اللطف استنادا الى غيبة الامام فان الوجوب الذي ندعيه انما هو فيما اذا لم يكن هناك مصلحة
ارجح في تركه واما ان توهم ان التقييد بفقد المصلحة يهدم الكلية الكبرى في مسئلة التكليف والنبوة
والامامة وغيرهما مما يدعى وجوبها بانها لطف واللطف واجب ضرورة ان المصلحة لها ثبوت في
المسائل المذكورة مفقودة ولو سلم عدم كفاية الكلية في الكبرى بعد التقييد المذكور اما في غير مسئلة
الامامة فظاهر واما فيها فكذلك بالنسبة الى اصل النصب لما عرفت من عدم ما نعته ما زعموه ما نعا عنه
واما بالنسبة الى التصرف الظاهري فالتقييد مسلم ولا يضرنا كما لا يخفى ثم يتجه هذا الاعتراض
على جماعة جعلوا مبنى الاستدلال بقاعدة اللطف في تلك المسائل والجواب عن استدلال الشيخ بها في مسئلتي
الاجماع والتخيير في تعارض النصين مع فقد المرجح وكذا في مسئلة ما اذا اجتمع الامة على قولين لا يجوز [illegible] فيهما
بمنع وجوب كل لطف وكذلك يعلم الجواب عن انكار وجود الامام المنتظر عجل الله فرجه نظرا الى انه لو كان
لما استمر غيبته على الدوام اما اولا فلمنع الملازمة كما يدل عليه استمرار غيبة الخضر والياس واشباههما
والسامري والدجال واما ثانيا فلان الانكار المذكور انما يتجه في الجملة لو كان غائبا من اول امره و
ليس الامر كذلك بل كان فداه [illegible] ظاهرا للناس بادي الامر مبينا لاحكامهم في برهة من الزمان
حتى اختص الظهور بالاولياء خوفا من الاعداء الى ان آل الامر الى ما ترى من الغيبة الكبرى اللهم عجل
فرجه وسهل مخرجه وانفذ امره واشدد ازره واعمر اللهم به بلادك واحي عبادك فانك قلت و
قولك الحق ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس واما الامر الثاني الذي هو ثالث ما عليه
المخالفون من انكار الوجوب العقلي تارة واثباته على الرعية اخرى فهو وان كان ظاهرا مما اسلفنا
لكن لا باس بالاشارة اليه مستقلا فنقول احتج القائل بالوجوب السمعي بوجوه عمدتها اجماع الصحابة حيث
جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا عن دفن الرسول والجواب منع تحققه والسند ظاهر مما مر بل

قد بين في محله ان هذا الاجماع من اوضح المطاعن عليهم اذ ترك تجهيز الرسول والاعراض عنه فيه هتك
لحرمته وايذاء له وهما لعن الله وليس لهم منه مخلص غير الادعوى كون عقد الامامة اصلح وان رعاية الاصلح
واجب وفي الاولى ان دعوى الاهمية والاصلحية ان كانت لاحتياج الرعية لحدوث الحوادث وحدود
فورية فمع انه كذب ولم يعهد احد منهم ان تاخيرا قليلا في ساعة الاشتغال بتجهيز خاتم النبيين واشرف الانبياء
والمرسلين سلام الله عليه مما هو ضائر بالبديهة وان كانت لانتظارهم في ذلك المدفع من ناحيتهم
من اعدائهم فكذلك وان كانت لكون عقد الامامة في نفسه اكثر ثوابا واعظم اجرا عند الله ثم من تجهيز
الرسول فهم وان كانت لاستجلاب منافع آتية ودفع مضار محتملة فالامر اوضح وان كانت لحب الرياسة
واستجلاب الفوائد الدنيوية الدنية كما هو الظاهر عند من له ادنى فطنة ودربة فلم الايراد الحق
الذي لا يلزم غير اهله وفي الثاني ان الوجوب المدعى ان كان عقليا على الله او على الخلق فلا يتم
بل كيف يجوز الاهمال من الله ومن الرسول والحال هذه وان كان نقليا فالفريقان مطبقان على
نفيه اذ لم يامر النبي الامة بتعيين الامام ونصبه من قبل انفسهم وليس في الكتاب العزيز تصريح به بل ولا
تلويح ولا ايماء به لقائل ايضا ولم يتحقق اجماع بعد ولا نقلي غير ما ذكر فبقي عليهم ان ترك التجهيز ان كان
بلا دليل فكفاهم واتباعهم بذلك طعنا وان كان بدليل فان كان هو العقل فلا يرضى به المخالف او
النقل فلا نص من الرسول ولا من الله بترك هذا الامر العظيم والاشتغال بتعيين الامام والاجماع لم يتحقق
بعد والعباس ونحوه مما لا يجري في ذلك وهذا الاعتراض مصرح به في كلام اللاهجي وبالجملة فقد
اتضح ان الداعي لهم هو اتباع الهوى وبيع الآخرة بالدنيا ولذا كان اهل الحق من خواص رسول الله صلى الله عليه وآله
خارجين عنهم في الاجماع ثانيها ان اقامة الحدود وسد الثغور وحفظ بيضة الاسلام وحماية نظام
واجبة وهي موقوفة على نصب الامام فيكون واجبا لان مقدمة الواجب واجب والجواب اما اولا فبانا
لا نسلم وجوب المذكورات على الاطلاق لجواز كون وجوبها مشروطا بوجود النبي او الامام يظهر ذلك عن
المرتضى قدس سره فيما حكي عنه والعطف ان يقال ان الوجوب المدعى اما ان يكون مطلقا او مشروطا وعلى كل
منهما اما ان يكون عقليا او شرعيا اما على المشروط فالدليل في غاية السقوط وعدم ... واما على الاطلاق
فكلا شقيه العقلي والنقلي فالدليل المذكور وان كان بظاهره مما لا ضير فيه الا ان الوجوب العقلي لو جهل لا
يلتزم به الخصم واما النقلي فالشان في اثبات الاطلاق وصحة التمسك به في هذا الخطب الجليل على تقديره
وتقريره ان الدليل على اقامة الحدود ان كان لبيا فان كان هو العقل فقد عرفت حاله او الاجماع
فالواجب هو الاخذ بالقدر المتيقن الذي هو الوجوب على الامام والرعية بشرط وجوده او وجود من

نصبه

من نصبه هو كما هو القانون في الادلة اللبية عند الشك وان كان هو النقل فان فيه ما
بذلك ايضا فالامر كذلك والا فلا ريب انه من الخطابات الشفاهية المختصة بالمشافهين عند
المعظم وان كان لنا فيه كلام بيناه في محله فكان مقيدا بكونهم واجدين للنبي او الامام لتقييد
الحصول الشرط فحينئذ ومن هنا يعلم فساد ما قد يتوهم من ان نحو قوله واقيموا الحدود ما لله والسارق و
السارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا واقتلوهم حيث ثقفتموهم مطلق ومع فيختص الحدود
بالامام او المنصوب من قبله او غيره في حضوره وقد تقرر في محله وجوب المقدمة اذا كان الواجب
مطلقا لا مشروطا اذ المشروط غير واجب مقدمته عندهم وان كان لنا فيه كلام واما ما حكي عن
شارح المقاصد من ان المقيد فيما نحن فيه هو الواجب لا الوجوب وما لا يجب مقدمته هو الثاني
لا الاول ففي غاية السقوط لا لما قيل من انه مجرد دعوى خالية عن البيان بل لبداهة ان حصول الامور
المذكورة لا يتوقف على وجود الامام لامكان تحققها في الخارج من الرعية من نصب كما لا يخفى واما
ثانيا فلمنع التوقف المدعى كما مر آنفا واما ثالثا فبمنع وجوب المقدمة وفيه نظر ثالثها ان في نصب
الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فبالضرورة
كما عن الرازي فانه يعتبر او يكاد يلحق بها كما عن شارح المقاصد واما الكبرى فبالاجماع ولعل هذا
هو المعنى عما في شرح باب الحادي عشر من قوله اما الذين قالوا بوجوبها على الخلق فقالوا لو لم يجب عليهم
نصب الرئيس لدفع الضرر عن انفسهم ودفع الضرر واجب لانه ذكر او لان الاشاعرة والمعتزلة
قائلون بوجوبها عقلا على الله وان الفريقين المعتزلة انما الوجوب عند الاشعري شرعي وعند المعتزلي
عقلي ثم ذكر المحقق على مختاره واقتصر في نقل البحث على تلك العبارة فتكون اشارة الى دليل المعتزلة
وترك دليل الاشاعرة انما هو لعدم الاعتناء او لان الانصاف صحة تمسك الفريقين به فان
استند الكبرى الى النقل فللاشاعرة او العقل فللمعتزلة فقصد الاشارة اليهما بالاعتبارين وكيف
كان فالجواب اولا بالنقض بان نصب الامام من الله ومن رسوله استجلاب منافع لا تحصى الى آخر الدليل
وتخصيص الوجوب في الكبرى بالوجوب على الخلق يفتقر الى بينة في معقد الاجماع والاختصاص من حيث
العقلية والنقلية لا ينافي الاعمية من حيث كون الوجوب على الله او الرعية وثانيا بالحل وهو ان المراد
بالوجوب ان كان هو الوجوب على الله فيدل على خلاف المطلوب او على الخلق فلا نسلم الاجماع على ذلك
خصوصا ما يريدونه من اشتراط الكل في الاتفاق ومخالفة القائلين بالوجوب على الله في ذلك بل على
تقديره الاكتفاء به بجماعة من اهل الحل والعقد ولو خالف فيه آخرون مع انا نطلب الدليل لا ان الاجماع

السخافة

على الوجوب على الله ثابت من الله الامامية بل من طائفة من المعتزلة ايضا وان كان اكثرهم قائلون بالوجوب التبعي
على الخلق ومنه يعلم ما في كلام الشارح المتقدم من اسناد القول بالوجوب العقلي على الخلق الى المعتزلة لو لم يرد
طائفة منهم بل كيف يسوغ لهم بناء شرعهم على مثل هذا الاجماع مع خروج اكثر الصحابة عنه ولا يسوغ لنا الاتكال
على اجماع اصحابنا في ذلك وانه كان المراد به مطلق الوجوب فلا دلالة للعام على الخاص ولا يبقى تخصيصه
بالوجوب على الخلق باولى من تخصيصه بالوجوب على الله تعالى بعد عدم العلم بمذهب المجمعين وثانيا ان الصغرى
عقلي من باب الحسن والقبح وليس من قبيل ... والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التمسك بالاجماع كما حكى عن
صاحب تلخيص المفصل بعين عبارة وملخص على قائل بتوضيح منا ان المستدل بعد ان خالف مذهبه وبنى كلامه
في الصغرى على مقالة العدلية من باب المماشاة فلا كلام في اثبات الكبرى الى التشبث بالاجماع لان
العقل كما يستقل على تقدير الوجوب العقلي باشتمال نصب الامام على استدفاع المضار يستقل ايضا بوجوب
دفع الضرر بل الحكم بذلك اظهر واوضح وهذا الجواب في غاية القوة والمتانة الا ان الظاهر ان المستدل يرى بالدليل
المذكور من غير تحقيقه وصلوحه لاثبات مطلوبهم واقعا لان غرضهم مجرد الزام الخصم وامكان على مذهب
حتى يلتجي بالقول على هذا ويرد باحتمال ارادته على تقدير ابتناء الجواب على الاذعان بحقية الدليل المذكور و
قد يجاب اولا بان اشتمال شيء على الصلاح والفساد عقلا كما هو المعنى في الصغرى غير الحسن والقبح العقليين
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب الاخرويين ومحل النزاع في مسألة الحسن والقبح هو هذا المعنى لا في الصلاح و
الفساد الذين هما من الامور الدنيوية فدعوى كون الصغرى عقلية ممنوعة وثانيا بان كون الضرر واجبا
بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل ذلك على المجيب المذكور
ولا ان يكون الوجه الجلي في هذه الغاية من الضعف بما يقول وهذان الوجهان منقولان عن شارح المقاصد
ولا يخفى على المتأمل ضعفهما اما الاول فلان الصلاح والفساد في الامور الدنيوية وان كان خارجا عن محل
النزاع في تلك المسألة غير ان المنافع والمضار المذكورتين في صغرى الدليل اعم من الدنيوية والاخروية
كما ينادي به تعداد الوجدان تعريف الامامة بكونها رياسة عامة في الامور الدنيوية والاخروية ولا
في دخول الاخروية منهما في تلك المسألة فلا بد من ان يكون الصغرى ح عقلية فتستغني عليه عدم الحاجة في الكبرى
الى الاجماع لانها لو لم تكن اوضح من الصغرى فلا اقل من المساواة على انك قد عرفت في المسألة الثانية
ان محل النزاع في تلك المسألة لا يختص بالثواب والعقاب بل يعمهما والمدح والذم العرفيين واما الثاني
فلان كل من راجع وجدانه ولم يجل في مضمار العصبية عنانه يرى استقلال القوة العاقلة بان
من جلس تحت سقف علم بانهدامه عليه او القى في النار وبقى هناك الى ان مات او لم يشرب من الماء الذي

وصل

وصل في البيداء مع حرارة الهواء وعلم بتوقف حيوته على الشرب ولم يهرب من السبع حتى افترسه يستحق
العقاب من الله والذم من العقلاء ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا على المجيب المذكور ولا ان يكون الوجه الجلي
في هذه الغاية من الازراء على العلماء هذا ولعلك بعدما تأملت في الاجوبة الثلثة تقف على فساد
الدليل الذي نقلناه عن الشارح المتقدم على تقدير الاستناد في الكبرى اعني وجوب دفع الضرر الى الاجماع
مع ان تفويض نصب الخلق لما فيه من الاختلاف الواقع في تعيين الائمة يؤدي الى الضرر المطلوب دفعه
مضافا الى ان اشتراط العصمة ووجوب النص بالادلة العقلية الدالة على ذلك يدفع ما زعموه من اصله
كما اشار اليه الشارح المزبور في الجواب عن هذا الدليل وحجة القول بالوجوب العقلي على الخلق هو الوجه
الثالث من الوجوه الثلثة لكن يتمسك في الكبرى بالضرورة لا بالاجماع لان ارباب هذا القول يقولون
بالحسن والقبح العقليين فلا يرد عليهم الاخيران من الاجوبة المتقدمة على القول بالوجوب النقلي ثم يرد عليهم
مضافا الى الاول منها اولا سقوط الوجوب على الخلق بعدما اسلفناه من اثبات الوجوب على الله تعالى وثانيا
بان دفع الضرر المطلوب لا يتحقق الا بامام معصوم منصوب من عند خارج عن مقدور الخلق والتسلسل اشرنا
اليه من اداء ذلك الى الوقوع فيما اريد الفرار منه على ان اثبات العصمة واشتراطها هنا مما يدفع ذلك
كما اشرنا اليه ومنها تمكين المكلف من الامتثال وخلق الملابس والاغذية والاشربة والفواكه والاشجار
والانهار والليل والنهار والالام والامراض والاسقام وغير ذلك مما له مدخلية في القرب والبعد فان
الماكولات والمشروبات مما يتوقف الاطاعة عليها وكذلك الصحة على بعض الوجوه والمرض يمنع من جملة من الطاعات
وهكذا الكلام في هتك الاعراض ونهب الاموال واسر العيال وقتل الاطفال ونحوها من قبائح الاعمال
وشنايع الافعال الواردة على الانبياء والاوصياء والاولياء والاتقياء فان كلا منها يشتمل
على نوع من اللطف وان لم يصل اليه في بعضها عقولنا القاصرة الا ان في العلم بحكمة البارئ تع
وكون افعاله وتقديراته على طبق المصالح غنى وكفاية عن تجشم الكلام في ذلك هذا تمام القول
في المقام بقي شيء وهو ان الحكم بوجوب كل لطف كان جريا على ما ساعد عليه صحيح النظر ووافقه الخبر وصح
وقد يتأمل في كلية ذلك لما نرى خلافه في بعض الاحيان وغير الموارد التي اشرنا اليها والكلام في ذلك
مما لا يسعه المجال وانما المقصود مسألة اللطف في الامر المذكور لشرافة المسائل المرتبطة بها وقصد
التيمن بالتصدي لها والا فهي مذكورة مستوفاة في محلها ولعلنا نتكلم فيها في الاجماع عند الكلام في
مسلك الشيخ ان شاء الله فانتظر **خاتمة** في تحقيق جواز التكليف بالمحال وامتناعه وهو موقوف على عقلية
الحسن والقبح ومحل النزاع ما اذا كان الامتناع مستندا الى ما عدا الارادة من الامور التي لا تدخل

تحت القدرة كاستحالة اصل الفعل او فقد شرط او وجود مانع واما اذا استند اليهما فلا خلاف في جواز التكليف
به بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع تمكنه فيه من الفعل لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار صرح بذلك
بعض المعاصرين وفيه نظر لا بلائم احتجاج الاشعري على الجواز بلزوم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوع
خلافه فان هذا يجري في نفس الارادة لانه تعالى اذا علم بعدم صدور الارادة من المكلف استحال صدورها
منه فيكون تكليفه بالفعل الذي علم عدم تعلق ارادته به تكليفا بالمحال فالاولى تعميم النزاع ثم انهم
اختلفوا في ذلك على اقوال ثالثها التفصيل بين المحال الذاتي كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد
القديم واعدامه فيستحيل وغيره فلا ذهب اليه ابن الحاجب وعزاه في النهاية الى الغزالي وبعض الاشاعرة
رابعها التفصيل بين ما اذا استند الاستحالة الى اختيار المكلف فلا يستحيل وغيره فيستحيل عزي الى جماعة
من اصحابنا ثم اختلف المجوزون بعد اطباقهم على عدم وقوعه في الممتنع الذاتي في وقوعه في غيره
فقيل بالوقوع كما عن اكثر الاشاعرة وقيل بالعدم كما عن بعضهم وقد يقال قضية اصولهم هو الوقوع
لمصيرهم الى الجبر الذي لازمه ذلك فالقول بعدم الوقوع انكار لاصل التكاليف وما زعم بعضهم
من الاطباق على عدم التكاليف باسرها من باب التكليف بالمحال لا ينهض عذرا لهذا القول اذ لا يعقل
اثبات مقدورية ما ثبت امتناعه عقلا كما هو لازم القول بالجبر بانعقاد الاجماع عليها كما لا يعقل الاجماع
على جواز اجتماع السواد والبياض ومن هنا التجأ المحصل الى التزام كون التكاليف باسرها تكليفا بالمح[ال]
لكن الظاهر من مقالة الاكثر منهم دوران النزاع بين السلب الكلي والايجاب الجزئي وان كان التحقيق ان اللازم
لهم الالتزام بما التزم به الرازي ثم ان الحق عندنا في المقام الاول عدم الجواز كما عليه العدلية
بل اسنده في النهاية الى كافتهم ولعله لحدوث التفصيل الثاني في متأخريهم وكون اولهما من غيرهم كما
قد يؤيده ترك الثاني فيما عنده من الاقوال وظهور كلامه في عدم مصير احد من العامة الى الاول كما لا
يخفى على من لاحظ النهاية والا فلا يمكن الجمع بين القول بعدم الجواز مطلقا واختيار احد التفصيلين لان
الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي ولما كان اثبات ذلك مستلزما لعدم الوقوع كما هو قضية التزام
رفع الاعم لرفع الاخص لم يكن في التصدي في المقام الثاني كثير فائدة ولهذا اعرضنا عنه والدليل على
المختار وجوه الاول وهو العمدة قضاء القوة العاقلة بقبح التكليف بما لا يطاق من الحكيم على الاطلاق
على ما هو التحقيق من عقلية الحسن والقبح وبنسبة المكلف الى الجهل والسفاهة فلا يمكن صدوره منه
تعالى وتنزهه عن ذلك من غير فرق في هذا الحكم بين المحال الذاتي كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس
ونحوهما وغيره كتكليف الاعمى كتابة القرآن والزمن الطيران والاصم استماع طنين البعوض والتكليف بنقل

الكوكب

الكواكب عن مواضعها ونحوها بل اذا كان امثال ذلك قبيحا من المخلوق مع كمال النقص فيه فالخالق الذي
هو في غاية الكمال بطريق اولى بل واي عاقل يرضى بتنزيه المخلوق عن ذلك ونسبته الى الحكيم تعالى ونعم
ان من انكر شيئا من ذلك فقد كابر عقله واخرج من زمرة العقلاء نفسه بل ومن جملة الحيوانات ايضا
اذ وضوح هذا الامر اوضح في كل ذي نفع بل الذي تخيل ان تجويز الخصم ذلك انما هو في مقام العصبية
والجدال والا فهو ايضا معترف بالحق حال الغفلة بل عند نفسه في كل حال فلو قيل لرجل اشتر او لا تتنفس
في هذه السنة او لا تتحرك ولا تسكن فما ان ينهض فيقول فماذا افعل ولا يلتفت فينسب الامر الى الجنون
والسفاهة الثاني انه لو جاز ذلك لجاز منه الكذب في اخباره واظهار المعجزة على يد الكاذب وارادة
خلاف الظاهر من الايات والاخبار وغير ذلك من الامور التي اشرنا اليها في الجامعة سابقة ولو جاز
ذلك لم يبق من الشريعة عين ولا اثر اما الشرطية الاولى فلانا علمنا بعدم صدور تلك الامور ليس الا من جهة
حكم العقل بقبحها من الحكيم فاذا لم يكن هناك قبح عقلي فلا مانع من وقوعها منه واما الثانية فلانه بعد
تطرق احتمال الكذب وارادة خلاف الظاهر من كلامه لا يمكن اثبات شيء من الشرعيات فان قالوا ان حجية الظواهر
مما لا اشكال فيه قيل لهم الدليل على حجيتها ان كان قبح ارادة خلاف الظاهر من اللفظ المجرد فلا تقولون
بقبحه ان ذلك يكفينا في اثبات المدعى لان التكليف بالمحال من اجلى افراد القبيح وان كان هو الاجماع
فان كان الدليل فيه على حجية الاجماع هو العقل فالمفروض انه معزول او النقل فاحتمال الكذب و
العبث او خلاف الظاهر وغير ذلك متطرق فيه فان قالوا مع تطرقها فيه صح التمسك بالاتفاق فننقل
الكلام الى هذا الاجماع ونقول فيه مثل ما قلنا وان قالوا ان العادة المستمرة في المحاورات العرفية قاضية
بارادة الظواهر ننقل الكلام الى هذه العادة مع ان الاستناد اليها فاسد من جهات اخر نبهنا عليها
في الدليل العاشر في الاصل الثاني فانه لو صح لنا نفي هذه بالشرع السابق او بصريح التنزيل الدال
على انه تعالى لا يرسل رسولا الا بلسان قومه يعود الكلام ايضا وفي النهاية في ثالث الادلة على المختار قال لو
جوزنا الامر بالمحال لجوزنا امر الجمادات وبعثة الرسول اليها وانزال الكتب عليها وذلك معلوم
البطلان بالضرورة انتهى ولا يرد عليه ان نفي التكليف بما في صريح الايات والاخبار الدالة على نفي كل
شيء تكليفا عسيرا والطاعة بمقتضى حال الزمان المعصوم جواز التكليف مثل تكليفنا كما يؤيده انعام بعث
الرسل وانزال الكتب الثالث جملة من الايات والاخبار الصريحة او الظاهرة في المدعى من قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وغيرها ومن قوله رفع عن امتي تسعة وعد في عدادها ما لا يطيقون
وغير ذلك وقد يعترض بوجوه اقواها ان نفي دلالتها على انه ليس نفي الوقوع الذي هو المتنازع فيه ماذكرنا

للامتنان المعنى في نفسها ودفعها بان الاخبار بعدم الوقوع ان كان مع حسن ذلك التكليف المنفي
نفعه لقبح ترك الحسن ومع قبحه فلا امتنان في رفعه بل رفعه انما كان صحيحا لكونه مبنيا على عقلية الحسن
والقبح والخصم ينكرها مع انه ظاهره يرد على العدلية ايضا في انه عدم جواز ذلك ان كان مع حسنه الخ
لكون الايجاد بحيث عنه بعد اختيار الشق الثاني على كلا المذهبين اما على مذهب العدلية فبان عدم الجواز
للقبح واما على مذهب الاشاعرة فبان الامتنان كما يتحقق برفع التكاليف المتعسرة يتحقق برفع المتعذرة
ايضا لوضوح الانزجار والمتنفر اللتين من قبل كسب العبد في ايجادها وان كان الموجد هو الله سبحانه
فتامل وقد يتعجب من الخدشة المذكورة بان ظاهر الاية والاخبار وان كان هو عدم الوقوع لا عدم
الامكان الا ان التدبر فيها يقضي بان المراد منها والله اعلم انتفاء وحكمته وتعاليه عن جعل صدور التكليف
منه بما لا يطاق وان لم يكن اصل التكليف به محالا بالذات ولو من الحكيم على الاطلاق اذ لا امتناع في الامكان
الذاتي والامتناع العرضي كما هو الحال في جميع القبائح التي لا تصدر منه سبحانه فتامل وقد يجاب عنها بان
الاخبار بعدم التكليف بالمحال يكفي في اثبات عدم الجواز اذ وقوعه يوجب الخلف في خبره وهو مح فوقوع التكليف
بالمح مح وفيه ان الاستحالة التي ادعاها العدلية ليست الاستحالة الخلاف في خبره على تقدير الوقوع لاقتضاء
ذلك عدم الاستحالة عند عدم الاخبار مع انهم يدعونها مع عدم الاخبار بالعدم ايض والعجب من الرازي حيث
ذكر هذا الوجه من قبل الخصم وترك الجواب عنه مع كونه محافظا على مجامع كلام الخصم كما يظهر من التامل
في محصوله الرابع ان المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما المقدمة الاولى فلانه لو كان
متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا فما لا ثبوت له لا تميز له وما لا تميز له لا يكون متصورا واما الثانية
فلان غير المتصور لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما تناقض كذا في
النهاية وهو احسن مما في المحصول من ان المكلف به متصور والمحال غير متصور اما اولا فلامكان تقرير الدليل
على طريق الشكل الاول الذي هو بديهي الانتاج فلا داعي للعدول عنه الى الشاني الذي يرد اليه نظر واما
ثانيا فلان نتيجة القياس انه كان المكلف به غير محال وظ ان المطلوب هو ان المحال غير مكلف به ولعرف
ظ وتوهم استلزامها له بناء على العكس يدفعه ان المراد بالعكس ان كان هو المستوي فقد تبين من التحقيق في محله
ان الموجبة الكلية لا تنعكس الا جزئية وعدم انطباق الجزئية على المط اذ العدلية لا يريدون اثبات ان بعض
الامور المحال غير مكلف به مع انه يرتفع النزاع بين الفريقين ح بناء على ما هو المعهود من الاشاعرة من
ارادة الايجاب الجزئي الذي لا يناقض السلب الجزئي وانه لم يرتفع بناء على ما التزموا من اقتضاء صوم
لا الانتفاء الى الموجبة الكلية وان كان هو عكس النقيض فهو وان كان عين المطلوب في المال الا ان الفرق

بين

بين قولنا كل ما ليس بغير محال ليس بمكلف به ولا شيء مما ليس بغير محال بمكلف به على الراي [illegible] وقولنا
ان المحال غير مكلف به بعد عدم كونه محلا للنزاع الا ان اثبات المط بهذا الشكل الشرطي ليس ببديهي فهذا
وقد يوجه كلام الرازي بان قوله المحال غير متصور صغرى القياس والكبرى فيه مطوية هو ان كل ما لا يتصور
لا يكون مامورا به فالنتيجة عين المطلوب ويكون قوله ان المكلف به متصور دليلا للكبرى بمعنى ان
المكلف به لا بد ان يكون امرا متصورا فيكون نوعا من التحليل المذكور في المنطق فيرجع الى كلام العلامة
بعينه والجواب منع المقدمة القائلة بان المحال لا يتصور ضرورة انه لو لم يتصور لاستحال الحكم عليه بانه لا يتصور
لان الحكم فرع التصور في الذهن كما في التصديق بقولنا اجتماع الضدين لا يتصور وشريك الباري لا يمكن
وجوده ونحو ذلك مع ان من الواضح حكمنا على المحالات كثيرا ولا اقل من حكمنا عليه بانه لا يتصور والسر في
ذلك ان المعدومات ممكنات كانت او ممتنعة وان لم يكن لها وجود في الاعيان الخارجية الا ان لها نوع
وجود في النفس بمعنى ان للذهن ان يلاحظها بنحو من الانحاء ويفرضها بضرب من الفروض وهذا النوع
من الوجود الذهني هو الملحوظ في الحكم عليها بعدم التصور مثلا فهي في ظرف الوضع امور متميزة بعضها عن
بعض وانما يستحيل ان يكون لتلك الصور الذهنية منشأ انتزاع في ظرف الخارج ومما يدل على ذلك بعضه
الى اعتبار الصحيح ما صرحوا به من ان للقوة العاقلة ان تعتبر النقيضين وتحكم بينهما بالتناقض من دون لزوم
الجمع بين المتناقضين لان القدر اللازم في الحكم بالتناقض هو اعتبار العقل الصورتين المتناقضتين
والموجب للجمع بينهما هو كون الصورتين الذهنيتين فردين منها في الخارج منطبقتين لذواتهما على الموجود
في الخارج بل قالوا ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم مع ان تصور العقل عدم
يستدعي ثبوته فيكون تصوره عدم نفسه مستلزما للجمع بين وجوده وعدمه وكذلك تصور العدم لكن
ليس هذا عند التامل الجمع بين النقيضين ضرورة ان عدم العقل انما هو مجرد الفرض ومحض الاعتبار
الذهني ووجوده في الخارج انما هو بحسب نفس الامر وكذلك انما عدم العدم بالثبوت امر واقعي ثابت
في الخارج معدوم بحسب الفرض واللحاظ العقلي ثم ان من دقق النظر في هذه الجملة يقف على ان
تصور شيء لا يستلزم ان يكون له كونه امرا متميزا في ظرف اللحاظ وانا التميز بهذا النحو لا يستلزم اكثر من الوجود
الذهني الاعتباري ومنه يعلم فساد ما استدل به المتكلم في اثبات الصغرى مطابقا لما يقولون ان
المعدوم لا هوية له من انه لو كان متصورا الخ كما ان بالتدبر في تلك الجملة يظهر بطلان ما زعم
المتكلمون من ان المعدوم ذهنا وخارجا يطلق عليه اسم الشيء وان الشيء مطلقا يصح ان يخبر عنه وكذا
بطلان ما اشتهر من الاعتراض على القضية المعروفة وهي ان الحكم ايجابا او سلبا مشروط بتصور [illegible]

اي بوجود المحكوم عليه في الذهن بانه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع
تحقق المشروط بدون الشرط واللازم بدون الملزوم والاستلزام التناقض اما وجه البطلان في الاول فلان من
الواضح استحالة الاجتماع على المعدوم المطلق اما بالايجاب فظ واما بالسلب فلانك اذا اخبرت به فقد
جعلت له وجودا بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا
صورة له في الذهن بوجه من الوجوه محال وقد اشبع الكلام في ذلك في الشفاء في المقالة الاولى فارجع اليها
فان فيها شفاء العليل ورواء الغليل واما في الثاني فلما صرح به في شرح التجريد ويظهر مما ذكرنا
من ان موضوع هذه القضية هو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم
عليه من حيث هو ليس بثابت وايضا فيصح الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت وبهذه
الاشارة في متن التجريد بقوله فيصح الحكم عليه اي على المعدوم من حيث هو كذلك ولا تناقض هذا هو
الكلام في الصغرى واما الكبرى وهو قوله وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به فيمكن الخدشة
فيها بعد تسليم الصغرى بان المقصود منها ان كان نفي الوقوع كما هو ظاهرها فهو اعم من المقصود كما هو
مقتضى تخصيص الوقوع من الامكان وان كان نفي الامكان حتى يكون النتيجة ان المحال لا يمكن ان
يكون مامورا فهنا ان وان اخذنا النتيجة مع المطلق الا ان نفي الامكان ان كان لعدم كون
المامور به امرا متصورا عند المامور فغير مع وضوح تصوره بمعنى فرضه الذهني على ما مر في تفاصيل
الامر كون ذلك قبيحا من الآمر عقلا والخصم لا يقول بالقبح العقلي وان كان لعدم قدرة العبد على
الاتيان به فبعد تسليمه لا يقول الخصم بقبح التكليف بغير المقدور ثم انه يمكن الخدشة في بطلان
النتيجة مع المطلق بعد تسليم المقدمتين بما اشرنا اليه من الوجهين وكذا في الصغرى بالمعاد من
نفي تصور المحال ان كان نفي وقوعه الى اخر ما عرفت من الخدشة في الكبرى ويمكن الخدشة فيها ايضا
بان الحكم بعدم تصور المحال ان كان لاستحالته بنفسه ففيه ما عرفت وان كان لغيره فهو يستلزم عدم
جواز التكليف بالامور الممكنة قبل الاشتغال بها ضرورة انعدام الهوية التي هو مناط عدم التصور
في الامر العدمي بل مطلقا ضرورة ان الموجود حال الاشتغال بعض اجزاء العمل وبعض اخر منها معدوم
من اول لم يعد الوجود اذ متعدد من اخره فتامل الخامس لو جاز التكليف بما لا يطاق لجاز بما فيه العسر
الحرج ايضا ما الملازمة فبينة على تقدير اخذ المقدمة في الامر العسر بل اذا جاز جاز بالاولوية واما بطلان
التالي فبالآيات والاخبار المصرحة بنفيهما عن الملة السمحة السهلة وفيه ان الادلة المذكورة لا تنفي امكان
التكليف بما فيه الحرج بل نفي وقوعه اشانا سواء قلنا بجعل العسر والحرج على المحال كما يظهر من النهاية

حيث قال ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال لكنما هو المتبادر والمستفاد من مقابلته بالعسر فان قلت
ان وقوعهما في الشريعة لما خالف الحكمة استحيل بمقتضى الحكمة وان لم يكن ذاتا كما ان عدم الامكان
في المحال كذلك ايضا قلت هو حسن الا ان الاشعري لا يقول بكون افعاله معللة بالاغراض وان
ترتب عليها فوائد خطيرة بل يمكن ان يقال ان الحكمة لعلها تقتضي مراعاة الاخص دون الاشد مع
ان التحسين انما هو بحكم العقل والخصم ينكره السادس ان التكليف بغير المقدور ظلم بل من اعظمه
والله تعالى منزه عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد ولا يظلمون فتيلا ولا
يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا ولا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير ذلك من الآيات
احتج به في النهاية ايضا وفيه ان للخصم ان يقول بدلالتها على نفي الوقوع دون الامكان ضرورة انه يمكن في
حقه تعالى ولم يدع نفي الامكان وقد يخدش فيه بما اشرنا فيه والعا فيه هذا وليعلم انه يمكن استخراج
قياس اخر من هذا الدليل بالمقايسة والمقابلة وهو ان ترك الامر بالمحال عدل واحسان والعدل
والاحسان لا يجوز الاخلال به من الحكيم اما الصغرى فظ واما الكبرى فللآيات الدالة على ان العدل
والاحسان مامور به من قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان فاذا امر في الغير اذا حكمتم بين الناس ان
تحكموا بالعدل الى غير ذلك ويعلم ما فيه بالمقايسة وكذلك الحال في قولنا ان ترك لطف وهو واجب
السابع ما استدل به فيها ايضا من انه لو صح التكليف بالمحال لاستدعى الحصول لان معنى الطلب والا يصح
لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع عدم لانه لو تصور مثبتا لزم تصوره على خلاف ماهيته
لان المتصور ذهنا لم يعلم احالة الجمع بين الضدين فان العلم بضعف الشيء فرع تصوره لانا نقول
الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا
لانه متصور ذهنا للحكم عليه لانا نقول يكون في الخارج مستحيلا ولا يستحيل في الخارج وايضا
يكون الحكم على ما ليس بمستحيل ايضا والحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج انتهى وقد يخدش
فيه اولا بما اشتهر من ان الاشعري لا يشترط ارادة الفعل في تحقق الطلب فالملازمة باطلة
عندهم وثانيا بما مر من عدم استحالة تصور المحال بمعنى فرض وجوده الخارجي في الذهن وهو نوع
وجود ذهني يدركه كل من حاول الحكم على المحال الشيء وهذا النحو من التصور لا يستلزم تصور
الشيء على خلاف ما هو عليه كي يلزم التناقض وما لا يستلزم ذلك هو تصور كون الشيء واقعا
في الخارج لا فرض وجوده فيه اذ فرض المحال ليس بمحال وتصور الجمع بين الضدين حال ارادة الحكم عليه بالمحالية

لبس علي وجه المحالية على عموم الوجود الذهني فقوله لا يتصور هنا الحكم عليه بهذا الاعتراض في غاية المتانة
والوجهان في الجواب انما هما الواردة ان تصوره وقوعه الخارجي واتحاده لعرض الذهني وثانيا ان الحكم
بعدم استدعاء الحصول فيما لا يتصور وقوع المحال انما هو التبيع العقل والخصم ينكره الا ان يعترف بحكمه
ولنا مل في العبارة فانا قد مر بنا عليها مرارا ان الناس ان الامر بغير المقدور اما ان يعلم بوقوعه او
يعلم بعدم وقوعه مع قابليته للوقوع او مع عدم قابليته له او لا يعلم شيئا لا سبيل الى الاخير لان كلامنا
فيمن احاط بكل شيء علما ولذا يجوز صدوره عن غيره حال الجهل بالامتناع وان لم يكن له مسلك وحينئذ
من الامتناع بعد انكشاف الحال ولا الى الاول لاستحالة العلم بوقوع ما لا يقع فضلا عن وقوع الممتنع
الوقوع ولا نه يخرج من الامتناع الى الوجوب على ما يرون من تاثير العلم في المعلوم ولا الى الثاني لامتناع
العلم بامكان وقوع الممتنع وخروجه عن الوجوب على اصولهم فتعين الثالث وعليه فاما ان يحصل الامتثال
اولا لا سبيل الى الاول لتوقفه بعد استحالته على حصول التراك على الوقوع المستحيل في المحال وتصميم القلب على
الايقاع بل الاقدام على المقدور من مقدمات المقدور المطلوب حال جهل المامور بحقيقة الحال وان كان
كاشفا عن الانقياد وحسن السريرة الذي هو روح العبادة وح الاطاعة لا يكفي في اثبات الاطاعة
المصطلحة المتوقفة على الاتيان بالمامور به وان لا انفكاك من استحقاق الثواب بل قد يتحقق ذلك
مع التحريم فضلا عن حال عدم الامر كما في شرب الخمر باعتقاد كونها الدواء العلاني المتوقف عليه حيوته
ولا الى الثاني اذ على عدم الاطاعة اما ان يترتب عليه الثواب او العقاب او بعض الثمرات الدنيوية من
المنافع والمضار او لا يترتب عليه شيء لا سبيل الى الثواب لانه امر يعد بازاء الاطاعة المفروض عدمها
والاعطاء المجاني لا يتوقف على التكليف ولا الى العقاب لان سببه الذي هو العصيان لم يوجد والحال
في الامور الدنيوية كالحال في العطاء انا وكيف يرضى العاقل بالعقاب على ترك الجمع بين المتناقضين فتعين
عدم ترتب شيء ولا اظن عنها لا يقبح المكلف الذي لا يترتب على تكليفه شيء مع ان افعال الحكيم على
الاطلاق لا بد ان لا تكون عبثا كما قرر بالادلة القاطعة وتجويز الخصم مباهته او مكابرة هذا وهنا
وجوه اخر اقويها ما ذكرناه وبقي شيء وهو انا لو انكرنا جواز التكليف بالمحال الكلي لا نفيا به من ترتب
العقاب فيما اذا تسبب المامور للامتناع كما اذا قطع رجله بعد استطاعته للحج او اتلف المال الذي
تعلق به الخمس او الزكوة وسقوط الامر بعد الامتناع لا ينافي بقاء العقاب وعلى هذا ينزل ما اشتهر
من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار احتج المجوز بحجج منها انه تعالى كلف الكافر بالايمان

وهو

وهو ممتنع والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال محال كما في
النهاية وقد يعلل الاستحالة بانه تعالى لم يرده منه ولا يخفى سخافة الاحتجاج على التقديرين اما على الثاني فلان
المراد بعدم الارادة ان كان مجرد عدم هذا الامر فهو لا يستلزم المحالية وان كان بمعنى مبغوضية الايمان من الكافر
فمع وضوح مجبوليته على ما ينطق به الآيات والاخبار لا يلزم المحال ايضا كيف وهو يقتضي بكون المعاصي ممتنعة
ووقوعها ظاهر بالوجدان وان كان بمعنى عدم تعلقه بصدوره منه فهو اعم من عدم القدرة عليه وان
كان بمعنى الرضا بالكفر ففيه مع عدم استلزامه المدعى صراحة الآيات في انه تعالى لا يرضى لعباده الكفر وان
كان بمعنى علمه بقائه على الكفر فيرجع الى الاول واما على الاول فاما اولا فلما مر في الحاشية السابقة من استحالة
تاثير العلم في المعلوم لاستلزامه الدور بل المعلوم فلما في النهاية من ان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما
هو عليه فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وغير واقع تعلق العلم بعدمه فالايمان ان وقع علمنا انه
تعالى كان عالما بوقوعه من الازل والا علمنا بعدم علمه به فرض الايمان بدلا عن وقوع الكفر والاعتراض
بانا وان لم نعلم بان علم الله تعلق بايمان زيد او كفره لكنا نعلم ان علمه تعالى متعلق باحدهما على التعيين
وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب العلم جهلا وهو مح لامتناع الجهل
على الله تعالى وتغير الشيء في الماضي لا يزيد على ما في الحجر من دعوى استحالة الانقلاب الامر جهة تعين متعلق
العلم فيها بالكفر وتعليقه فيه بهما الامرين منه من الاسلام ومن جهة عدم اشتمالها على الحكم بتغير شيء
عما كان عليه في الماضي واشتمال الاعتراض عليه وانه خبر بعدم كون ما ينبغي مما يؤثر في ابطال دعوى
الاستحالة مؤثرية العلم في المعلوم كما هو مناط الجواب المذكور اما الاولى فلان الاستحالة هو هذا الامر المردد
في نفس الامر بنفس كونه مرددا المحال اذا لوحظ الترديد بالنسبة الينا تعالى سواء اريد من احد الامرين هذا
المفهوم المبهم او اريد منه المصداق المردد بل كيف يعقل كون تعلق علمه بذلك مع استلزامه الجهل المحال
وجهه تعالى بل الى يتصور ذلك لو لوحظ بالنسبة الى خصوص هذا المفهوم بشرط ان لا يكون في ضمن احد فرديه من
الايمان او الكفر بل واي مدخلية لهذا الترديد والابهام في اثبات استحالة الانقلاب واما اذا لوحظ
الترديد والابهام في اثبات استحالة الانقلاب بالنسبة الينا كما هو كذلك واقعا بل الظاهر من المعترض هو
الواضح ظهور كلام العلامة في تسليم ذلك واما الثانية فلان من البين في محل انتفاء الزماني في الاول
وكونه مخلوقا للقديم سبحانه مع انا لو اغمضنا عن ذلك او نزلنا التعبير بالمضي على ظاهر العبارة وارادة
العلم الازلي او مطلق العلم السابق نقول لا فرق بين العلم الازلي والحادث في ذلك فلو كان الانقلاب
مستحيلا لا يكون في الازلي ايضا مستحيلا والا فلا في الحادث ايضا هذا على تسليم تنزيل كلام المجيب

على ارادة العلم الحادث وان ابقيا على ظاهره من ارادة العلم الازلي او الاعم منه ومن الحادث فلا
يبقى للاعتراض المذكور وجه توجيه وبالتامل تقف على فساد ما في النهاية من جوابه عن هذا الاعتراض بقوله
لا فرق بين العلم الازلي والحادث في امتناع انقلابهما واستتباعهما الوقوع بخلافهما لانه انما يتم على تقدير
الحتمية في الاعتراض وكلامه هنا في مرتبة الاحتمال ونوع اضطراب ثم هنا اعتراض آخر ذكره في المحصل وهو
ان التغيير انما يتصور في العلم الانفعالي وعلومه تعالى باسرها فعلية ويستحيل كون علمه تعالى انفعاليا كما قد
بينا المراد بالتغيير في السابع من ادلة الاشاعرة في الجامع لها فيه تقرير راجع واما ثانيا فلان الايمان في
نفسه ممكن قبل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو خلاف لان العلم تابع فلا
يؤثر في متبوعه كذا قيل واعترض عليه من قبل الخصم بانا ندعي استلزام المعلوم وان لم يكن العلم
مؤثرا واجاب عنه بما لا طائل في ذكره ولكن قد يخدش في كل من الجواب والاعتراض اما في الجواب فبان
فرض قلب الايمان بالنسبة الى علمه تعالى بعدمه بعد وضوح سبق علمه على كل شيء مما لا يعقل والارادة الفعلية
بالنسبة الى العلم الفعلي مع عدم علمه تعالى بما هو المقام متضح الفساد كما لا يخفى على ان المراد من العلم في قوله بسبب
العلم ان كان هو العلم بوقوع الكفر فيكون الايمان ممتنعا لا واجبا او العلم بالايمان فوجوبه بناء على
مؤثرية العلم وان لا ضير فيه الان فغير قوله قبل العلم بعدمه كون متعلق العلم في الموضعين هو عدم
الايمان اللهم الا ان يؤول بعدم اختيار الشق الاول لان المراد هو الانقلاب الى ما اوجب عدمه وابطال
هذا الجواب لاستحالة تاثير التابع في المتبوع فيرجع الى الجواب الاول فتامل واما في الاعتراض فلان
الغرض من نفي مؤثرية العلم ان كان عدم افتقار الانقلاب لو فرض الى سبب فكيف يعقل حصول شيء في
العالم من دون حصول علة موجبة له وان كان استناده الى الذات الاقدس الذي هو فاعل الكل بناء عندهم
فهو مبني على اثبات هذه المقالة الفاسدة التي لم ينهض على اثباتها دليل بل دلت على بطلانها
العقل والنقل وان افتعلوا في اثباتها شبها فاسدة وترهات كاسدة التي تطلان عمدتهما في الجامع
السابقة واما ثالثا فلان هذا الدليل ينفي قدرته لان ما فعله الله لا بد وان يكون معلوم الوقوع
فيستحيل عدم وقوعه فيكون فعله واجبا والواجب لا يكون مقدورا فلا يكون الله تعالى قادرا على شيء مع
انه عقلا ونقلا على كل شيء قدير واجيب بانه لا يلزم نفي قدرته لان العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذي
هو يتبع القدرة والارادة فلا يكون الفرع منافيا للاصل بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف
عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه ويتعقبه بان من العجائب اعتراف الاشاعرة بان العلم
الازلي بالوقوع الحادث يتبع الوقوع في حق الله دون حق العبد واي فارق بينهما وهلا قالوا ان التعلق

العلم بالايمان منه يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه كما قالوا في فعله تعالى كذا في شرح بادي
تفاوت في العبارة قلت هذا كلام في غاية الجودة وقد اختلج ببالي قبل العثور على ذلك واما رابعا
فلان معلوم الوقوع لو كان واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله انه يوجد فيه فالواجب
يستغني عن المؤثر فيكون حدوثه مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر والغرض من الحوادث
وذلك انكار الصانع وهو كفر قلت لعل دليل الشرطية استحالة التفكيك بين العلة والمعلوم وقد
يقال ان الخصم لا يقول بكون العلم علة تامة على الاطلاق بل علة لحصول كل حادث في وقته الا انه يعتبر بعد
امكان مدخلية مجيء الوقت في علية العلم الازلي سيما بعد ملاحظة كون الزمان ايضا من الحوادث و
استحالة مدخلية نفس الشيء في خلق نفسه على ان المراد من استغناء الواجب عن المؤثر ان كان استغناءه عنه
في الوجود كما هو الظاهر فهو فيما عدا وجوب الباري قضية كاذبة كما يلاحظ في الامور الواجبة لو اقعه
في العالم بل في جميع الكائنات التي لا شك في انها ما لم تجب لم توجد مع ان وجوده عن فعل اللازم محلي
وهو ظاهر بل كيف يعقل الاستغناء عن اصل المؤثر بعد فرض مؤثرية العلم ولو لم يخصص المؤثر بغير العلم لا على تقدير
هذا التخصيص ايضا كيف يتصور الاستغناء عنه تعالى بعد وضوح كون علمه عين الذات اذ احتمال انكار
عينية اصل العلم او خصوص العلم بالحادث منه مما لم يعهد من الاشاعرة فتامل وان كان استغناءه عنه في البقاء
فهو كذلك في حقه تعالى فان دوام وجوده غير مفتقر الى ما عدا الذات الاقدس واما في حق غيره فدعوى الاستغناء
مع انها مما لا دليل عليه موقوف على كون العلة المبقية هي العلة الموجدة والتحقيق خلافه لان البقاء
امر ممكن وكل ممكن محتاج الى المؤثر وبقاء البناء مع موت البناء كضرب الساعة بعد موت صانعها
اشكال آخر اجاب و اوفي في محله بما لا مجال الى النقل وقد يخدش في الاعتراض ايضا بان الوقوع اصل العلم
به وهو يتبع القدرة والارادة والفرع لا ينفي عن الاصل والعلم ليس سبب الوجوب بل هو كاشف عنه ومرتبها
فيه بالذات في حق العبد كما بينا فكون العلم كاشفا عن الوجوب يلزمه سبق الوجوب من غير فرض العلم
وهو صحيح لاستلزامه نفي القدرة عنه تعالى وعن العبد حال الغرض الخلو عن العلم ومراده من قوله كما بيناها
نقلناه عنه آنفا من المبالغة في انكار التفرقة بين تبعية العلم الازلي للوقوع الحادث في حق الله وتبعيتها
في حق العبد وما ذكره هنا ايضا جيد جدا واما خامسا فلان هذا الدليل يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا
بما لا يطاق ولم يذهب اليه احد وان كان ارباب المجبرة الا انهم ينكرونه باللسان فما هو نتيجة الدليل لا يقولون
به وما يقولون به لا ينتجه كذا قال العلامة وهو متين والاعتراض عليه بان الدلائل القاطعة لا تندفع
بامثال هذا ايضا ضعيف ما عرفته من قوله واي دليل قاطع اقتضى كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق

وانما صح منه انكار الدليل القاطع على ذلك لعدم خوضه فيه بزعمه قاطعا على ذلك من استحالة الانقلاب
والاصل انهم يدعون وجود القاطع وربما العون في ثبوته كما اشار اليه في المحصول واما سادسا فلان العلم لو
اوجب الوقوع لكانت حركاتنا الاختيارية كالحركات القسرية التي للجمادات ولما فرقنا بين الهوى من
السطح بالاختيار والسقوط منه بغيره ولا بين حركات الاختيارية وحركة الاشجار بالرياح وذلك
خلاف الاتفاق والضرورة صرح بذلك جماعة كالرازي والعلامة وغيرهما وقد يعترض عليه بان مقارنة العلم
والقدرة والارادة في تلك الحركات وفقدها في هذه كافية في التفرقة وقد مر دفعه في الجامعة السابقة .
واما سابعا فلان ايمان الكافر لو كان ممتنعا كان ممتنعا بالغير بالنظر الى العلم فلم تقولون بجواز
التكليف بالممتنع لذاته ذكره العلامة وفخر الدين واعترض عليه في المحصول بما مر حكايته عنه في تقريب
ذلك الدليل من دعوى التنافي الذاتي بين العلم بشيء ووقوع خلافه فعلم الله بعدم ايمان زيد ينافي
ايمانه فيكون التكليف بايجاده حال العلم بعدمه تكليفا بالجمع بين الضدين وهو ممتنع لذاته واجاب غيره
بانه لما اعترف بان العلم لا يقتضي الايجاب من حيث هو تابع فلا يزيل حكم متبوعه وهي القدرة التي هي
اصل الفعل لم يلزم الجمع بين الضدين في الامر بالايمان مع العلم بعدمه واشار بقوله لما اعترف الى ما حكينا
انفا من الخواجة نصير الملة والدين في الجواب الرابع ثم انك بعد التذكر لما اسلفناه في ذلك الدليل تفتقر
هنا كما انك بعد التدبر لما حررناه في اواخر الصدر هذه المسألة تقف على فساد ما قد يتوهم ان
اثبات الايجاب الجزئي اي التكليف بالممتنع لغيره كاف في دفع السلب الكلي الذي يدعيه العدلية من
استحالته لذلك مطلقا وفي اثبات الايجاب الكلي ايضا بعد عدم وجود القول بالفصل ووجود القول بالتفصيل
الذي عزاه اليه الحاجبي واتباعه شاهد صدق على كذب نفي التفصيل واما ثامنا فلان العلم انما يجب
عنده وقوع المعلوم سقط الدليل المذكور بالكلية ثم على وقوعه عند تعلقه به والا يصير العلم نفس
القدرة والارادة اذ لا معنى للقدرة الا الصفة المؤثرة ولا للارادة الا الصفة المخصصة فان
عنا بهما الامر الذي باعتباره يرجح الوجود على العدم لكن ذلك محال لاستحالة قلب الحقائق وقد
يظهر بما فيه من الاشكال والجواب بالتذكر فيما مر في الجواب الثالث ومنها اخباره تعالى عن قوم
معينين بانهم لا يؤمنون من قوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت
يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله
لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو امن هؤلاء لانقلب خبر الله كذبا والكذب
عليه قبيح فصدور الايمان عن اولئك يكون محالا الا كذا في شرح البديع وما في المحصول انه اخبر

عنهم انهم لا يؤمنون والخلف في خبره قبيح قلت وملخص الاستدلال على التقديرين ان ايمان من اخبر
الله بعدم ايمانه يؤدي الى الكذب او الخلف في خبره والكذب والخلف في خبره تعالى محال فايمان هؤلاء
محال فان قيل هذا الدليل مبني على ما هو المعروف في معنى الصدق والكذب والاعم منه دون اعتبار
المطابقة او اللامطابقة بالنسبة الى الاعتقاد ايضا كما عليه الجاحظ واما لو اعتبر بالنسبة الى
الاعتقاد فقط كما عليه النظام فلا يتم لان وقوع الايمان في الواقع انما ينافي عدم الوقوع في الواقع
لا الاعتقاد بعدم الوقوع فغاية الامر نهوض الدليل على اثبات المدعى تبعا للمشهور مثلا قيل ان ما
عليه المشهور هو الحق المنصور وتغييرها وابتناء ذلك على عدم ارجاع مذهب النظام الى المشهور بجعل
الاعتقاد مرآة للواقع كما هو الظاهر وان توهم غير من توهم ان المطابقة مع مجرد الاعتقاد لا يعقل في حقه
ثم لا من جهة عدم تصور الاعتقاد في حقه لان التعبير شايع او من جهة ضيق العبارة بل من جهة مطابقة
علمه للواقع واستلزام مخالفته الجهل المستحيل في حقه فالدليل ينهض على المدعى على جميع المذاهب
اما اولا فمع ما مر مرارا من ان التمسك بالدليل النقلي ولو جعله جزء الدليل في المباحث العقلية مما لم يعـ
دليل بجوازه سيما بعد تطرق احتمال الارادة خلاف الظاهر المجاز وغيره مما لا يجدي تعيين الاصل في هذا
النظر الجليل ان التمسك المذكور انما يتم لو كان عليه دليل فلا يصغى اليه وان دل فان كان هو العقل المستقل فيجب
كلام الله فهو معزول عندهم او النقل فالخاص منه غير موجود واعتبار العمومات الدالة على جواز الاخذ
بالكتاب ان كان بالعقل فقد علم حاله او النقل فبنقل الكلام اليه ودعوى المخالف تكذيب دعوى الاجماع
عليه ويمكن ان يقرر التمسك المذكور بناء على الطريقة المتداولة والسيرة المستمرة من التمسك بجملة من
النقليات في اثباتها للعقليات او على كونه معروضا عند العقلية ومنه يعلم الوجه في احتجاج العدلية
على عدم الجواز بجملة من الايات والاخبار كما مر والا فالجواب المذكور مشترك الورود ولا نوع من التمسك
لكلا الفريقين فتامل واما ثانيا فبان النبي قد انذر الناس وحذرهم قطعا كما ينطق به الايات والاخبار
مع انه لم يكن عالما باستحالة الخلف والكذب في خبره لزم ان يكون الاشاعرة افضل منه في هذه المسألة
واعلم ولا يرضون بذلك قطعا وان كان عالما بذلك بعد الاخبار بعدم الايمان فان كان امره بالانذار لهم
فلا معنى لطلبه منه مع علمه بعدم ثمرة الانذار وعدم رفع حجتهم وان لم يامره فلا داعي له الى تصديع نفسه الشريفة
في المجادلة والمقاتلة وتحمل ما يرد عليه من الكفار من انواع الاذى ولا تعين علمه بعدم الاستحالة لزوم
المحظور لانه علم لما كان من الوحي الالهي لا على اجتهاده لا يمكن تخلفه عن الواقع هذا ويمكن دفعه بانه كان
عالما بالاستحالة ومامورا بالانذار وان استبعاد امره به ليس باصعب من اصل الامر بالايمان مع كونه

محالا فاذا جوزه الخصم فلا يبالي من تجويز هذا ايضا اذ يقال انه لم يكن عالما بذلك لعدم ثبوتها لتعقلها او لانه يلزم
صيرورته مفضولا اذ علم بعض اعدائه من الاحكام والاسرار وتخلقه بمحاسن الاخلاق والمعجزات وغير ذلك كان في
افضليته او بقي انه كان عالما بعدم الامكان وكان الواقع بخلافه لان ذلك ممكن في حقه لكنه كما زعم وان كان
الخصم ملجأ بالتزام الاول واما ثالثا فانا نقول ان الايمان قبل الاخبار بعدم صدوره منهم ان كان ممتنعا
فلا حاجة الى الاخبار في الاتصاف بعدم الايمان بل كيف يعقل تغيير الممتنع ممتنعا وان كان ممكنا فيستحيل انقلابه
منه الى الامتناع خصوصا الذاتي منه فان الموجب للانقلاب ليس ان كان امرا يعول الى مجرد الالفاظ فعدم
صلوحها لذلك جلي وان علم المخبر واراد ته ومشيته فيرجع الى بعض الادلة الاخر ولا مدخلية للاخبار
بل يعد البناء على ما يجوزه من تاثير علمه في امتناع وقوع خلافه يكون الامتناع ثابتا قبل الاخبار والاخبار
عن تامل واما رابعا فبان طلب الايمان منهم بعد الاخبار مستلزم وقوع الكذب والخلف في خبره راجع
عند التامل الى طلب ايجاد هذين الامرين ولا شيء من اوامر الشارع مراد به ذلك بل ولا يرضى عاقل
بان يطلب الله من العباد ان يكذبوه في خبره ويجعلوا خبره خلفا واستحالة وقوع هذين على تسليمها لا تزيل
قبح طلبهما واحتمال سقوط التكليف بالايمان بعد الاخبار بعدمه مما ينقطع بعدمه وعدم التزام الخصم به اذ
قصارى ما يتخيل للسقوط لزوم التكليف بالمحال الذي مبني مذهب الخصم على جوازه فان قيل انهم وكل
او لطلب الايمان حتى المطلب هذين مما لا استحالة فيه الا من جهة القبح العقلي الذي ينكره الخصم قيل انهم
ولكن مبنى الجواب ليس على تغيير عقلا حتى ينكر بل على ان الايات والاخبار الدالة على طلب الايمان حتى
المطلب هذين ولا يلتزم به احد فتامل واما خامسا فبان مجرد الاخبار بعدم الايمان لو اثر في امتناع
صدوره منهم لما توجه اليهم توبيخ ولا اخذ بل ما ذاعتذارهم بعدم قدرتهم على الايمان حتى يقبول من ان
الكتاب والاخبار في تعييرهم وتقريعهم وتوعيدهم غير قابل للانكار بل الايات المذكورة كلا تخلو عن نوع
توبيخ ومنه يعلم امكان الجواب ايضا بان توبيخهم بها غير صحيح ضرورة ان الخروج عن الامكان الذي
هو علة عدم الايمان الذي به انيط حصول العصيان الذي هو سبب التوبيخ لا يتحقق الا بعد اتمام الاخبار
بعدم الايمان واحتمال ان يكون التوبيخ فيها لاجل عدم ايمانهم قبل هذا الاخبار الكاشف حتى يدفعه بعد
عدم مساعدة التعبير فيها بالاستقبال ان اصولهم تنادي بعدم المقدورية مطلقا لانهم قائلون بالجبر وان
علم الله الازلي بافعال العباد جعلها غير مقدورة لهم ولذا صح الجواب ايضا بان جعل الاخبار مؤثرا
في الامتناع يوجب تحصيل الحاصل وكون الاخبار قديما على تسليم مما لا يجدي اما اولا فلان المراد بقوله
هذه الاخبار ان كان هو الاخبار قبل خلق الخلق فعدم صدوره مثله عن الحكيم يوجب كون التكاليف

بحذافيرها محالا اذ ان كان قبل الخلق اما في اللوح او للملائكة او للانبياء فيلزم ماذكر من صيرورته الافعال
غير مقدورة لاخباره سبحانه انبياءه باحوال عباده ولعلمه بها مع لا ابد من نوره وان اقتصر على اصولهم
واما ثامنا فلان السبب ان كان كلا منهما فيستحيل اجتماع الاسباب على مسبب واحد بل وان كان المجموع ادى
فيبطل الدليلان لاشتمال كل منهما على واحد منهما وان كان احدهما فيبطل الفاقد للاخر اللهم الا ان يقال
ان حكاية العلم مقطوع النظر في هذه الحجة فتامل واما تاسعا فبان الاخبار عن الشيء ايجابا او سلبا
حاك عن الواقع وناظر الى نفس الامر اما في احدى الاخبار الاستقبالي فقط واما فيه فلان الاخبار عن قيام
زيد غدا او عدم قيامه فيه انما هو من جهة ان نفس مقتضى نفس الامر هو الوقوع او اللاوقوع مع قطع
النظر عن الاخبار الى ان تحقق الوقوع مثلا في الواقع من جهة كونه متعلق الاخبار كيف واستلزام ذلك
لعدم جواز الاخبار عما سوى الاستقبالي بين وفساده ابين بل جعلوا ذلك هو الفارق بين الاخبار
والانشاء وقضية ذلك ان يكون الاخبار عن عدم ايمانهم لكون عدم ايمانهم امرا مطابقا للواقع متحققا
في نفس الامر لا لكونه لا يتحقق بعد الاخبار عن عدمه وظاهر ان نفس الايمان ليس يمتنع قبل الاخبار
عن عدمه كما يعترف به الخصم ظاهرا وقد يخدش فيه بان الخصم ايضا لا يقول بكون عدم الايمان حتى انقطاعا
بعد الاخبار عن وجه يكون الاخبار عن عدمه مدخل في عدمه بل يدعي ان الاخبار عن عدمه انما صيره ممتنعا
لاستلزام وقوعه لاحد المحذورين فتامل واما سابعا فبان الاخبار عن شيء لو استلزم امتناع نقيضه كما
هو مبنى الدليل المذكور لكان الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه في الواقع مستلزما لامتناع ما هو عليه في
الواقع لان الواقع نقيض لخلاف الواقع وهو يوجب انقلاب الشيء من الاستحالة الى الامكان او بالعكس
فيلزم ان يكون الاخبار بامكان خرق الافلاك مثلا مستلزما لامتناع عدم الخرق والاخبار بان الواحد نصف
الاثنين امتناع كونه نصفا وبامكان شريك الباري استحالة الرحمة الى غير ذلك مما لا يعقل من خلطه
في انقلاب الواقع بالاخبار وما يتخيل من قبح صدور مثلها من الحكيم يدفعه مع ان العقل الحاكم بالقبح
معزول عند الخصم ولا يقدر على اثباته بالنقل ان صحة قبح ذلك لا يعقل مدخليته في نفي تاثير اصل
الاخبار في امتناع خلافه ضرورة عدم صلوح قبح الكذب في انتفاء صدق الاخبار الذي به انيط الامتناع
على ظاهر كلام الخصم ودعوى ان المؤثر في الامتناع هو الخبر الصادق مما عبث على مذهبه ينكله على تقدير
تخصيص الاخبار بكونه من الصادق على ما هو ظاهر الخصم واما على التعميم فهذا الكلام اكثر واظهر اذ امتناع
الاشياء وامكانها حتى يبدا المخبر ان اخبر بامكان الشيء امتنع عدمه وكذا العكس بل لا يخفى على الخصماء
ايضا اخبار نجاحا عن الحكايات السالفة والحالات الماضية في الامم الخالية مما لا يقول الخصم بامتناع خلافها

بلسانه وان اقتضى اصولهم عدم مقدورية الافعال عن آخرها واما ثانيا فبان الاستدلال انما تم
لو اريد بعدم الايمان الذي اخبر عنه عدمه في جميع الازمان على السلب الكلي اذ هو الذي يكون
وقوعه في زمان كذبا وخلفا لكون الموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية واما لو اريد به الاخبار
بعدمه في برهة من الزمان فلا ضرورة ان وقوعه بعد ذلك الزمان لا يوجب شيئا من المحذورين
اذ السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ومن يجعل ان ظاهر تلك الآيات هو المعنى الاول على
تسليمه طالب باقامة الدليل على حجية الظهور في مثل المقام نعم يمكن ان يقال بان للخصم ان
يفرض الكلام فيمن مات على كفره اذ الايمان لا يتحقق منه لا ما في الزمان الذي اريد من
الاخبار فللمحذورين واما فيما بعده فلفرض الموت مع الكفر لكنه يدفع مضافا الى احتمال
وقوع موته فيما بعد الزمان المقصود من الاخبار ان عدم ايمانه فيه كما يحتمل ان يكون لامتناعه
منه في ذلك الوقت يحتمل ان يكون لسوء اختياره ولا دليل على تعيين الاول ليعد عدم استلزام
وقوع الايمان على تقديره للمحذورين واما ثالثا فبان من نظره من ان غاية ما يلزم جواز
التكليف بالممتنع لغيره لما عرفت من ان الايمان من حيث هو امر مقدور وما شاع من استلزامه
المحذورين وهم يجوزونه في الممتنع لذاته ايضا فالدليل اخص وتوهم كونه ممتنعا لذاته ايضا
كما قد يعزى اليهم مما لا يستحق جوابا سوى السكوت وقد مر الكلام فيه وايضا الدليل على
كراهة اعني استحالة الخلف والكذب في خبره ان كان هو النقل فعلى تسليم اشتماله على التعليل
بلزوم الجهل والحاجة في حقه سبحانه لا يصح التمسك به في المقام وان كان هو العقل فهو معزول
عندهم مع ان البناء عليه في الكبرى دون اصل المدعى ليس الا تدليسا ضرورة ان العقل كما يستقل بقبح الكذب
والخلف في خبره يستقل بالحكم على كون الايمان معذورا للكفار ايضا كما ينادي به سلام جملة منهم واما عاشرا
فبانا لا نسلم ان المؤدي الى المحال محال لعدم دليل يساعده بل يمكن ان يقال ان المراد من المؤدي الى المحال ان كان علية
امر وجودي او عدمي لوجود ما استحيل وجوده بذاته او عدم ما استحيل عدمه كذلك فلا ريب في عدم
كون مثله محالا كيف والمنافي جميع المعلولات مع عللها على ذلك فان وجود كل من المتضادين او علته
وجوده علة لعدم الآخر المستحيل تحققه بدونه وان كان علية امر لوجود ما استحال عدمه ما دام علته الوجود
موجودة او لعدم ما استحال وجوده ما دام علة العدم موجودة فكذلك ايضا لعين ما ذكر سواء قلنا
بان العلة المبقية هي العلة المحدثة ام لا والفرق بين هذا وسابقه ان المحال على الاول تحقق الشيء بدون
علته وعلى هذا عدم تحققه مع حصولها ومنه يعلم الحال لو اريد بالمؤدي العلة انما تقصر على الطرد دون الاولية

وان كان

وان كان علية امر لوجود امر دل القاطع على استحالته في نفسه او لعدم امر كذلك كاجتماع النقيضين والخلو من المتناقضين
فلا يخفى ان المؤدي الى مثله وان كان محالا الا ان المراد بالسادسة ان كان الثانية المختص كما هو الظاهر بمعنى ان
كل امر يجر الى المحال على فرض وجوده لا بد ان يكون محالا في الخارج فيلزم عدم تمكن المسلم من
الرجوع عن الاسلام الى سائر الاديان لما مر من انه كما اخبر نبينا بعدم ايمان الكفار كذلك اخبر بايمان
غيرهم ايضا مع ان المعهود من الخصم هو الفعلية لانهم يقولون بانه تعالى فاعل جميع الافعال كما ستعرف انشاء الله
وان كان المراد هو الفعلية بمعنى ان وجود شيء في الخارج يكون مصدرا لامر محال فيمنع ان
هذا المعنى لا ربط له بالمدعى كما هو المفروض من عدم وقوع ايمان الكفار بل استحالته عند الخصم
انه يستلزم الكفر لان الله تعالى عندهم علة لوجود افعال العباد وفاعل لها والافعال الصادرة من
العباد غير مقدورة لهم وغير المقدور محال والتحقيق ان صانع الممتنعين ينتج استحالة وجود الباري
وهو فوق الكفر ومنه يعلم امكان الجواب ايضا بان الخلف والكذب ان كان من فعل العبد فهم يفعلون
افعالهم عندهم او من الله فكيف يعقل قدرة العباد على فرض تمكنهم من الايمان على تبديل افعاله سبحانه التي
فرض كون الايمان من افعاله ايضا كما يقتضيه اصولهم يرجع الكلام الى انه تعالى قادر على ان يصير خبره
الصادق كاذبا بفعل الكذب وبالعكس بفعل الصدق ومن لوازمه قدرته على مثله وان كان مستحيلا
في حقه بالعرض لهذا وقد يجاب عن هذا الدليل ايضا بانه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يصغى
اليها وان لم نتمكن على رد مقدماته وبالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعيد بانه سيصلى نارا
ذات لهب لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه لامكان تعذيب المسلم كالكافر ونقول يصلى النار على تقدير
عدم ايمانه وكذا قوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اي بتقدير عدم هدايته اياهم
الى ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بالعدم وكذا سائر الآيات بالتأويل ولو سلمنا ذلك لكن نمنع الوجوب السابق بمجرد الاخبار
واللاحق لا يؤثر في القدرة كالعلم وبالتأويل ولو سلمنا ذلك ايضا لكن نمنع الوجوب السابق بمجرد الاخبار انهم
كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز عدم وروده حال غفلتهم او نومهم او جهلهم
التكليف والوجوه الثلاثة الاخيرة في غاية ايضا ويعلم ما فيها وغيرها مما ذكره بالتأمل فيما مر ومنها انه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق النبي في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فقد صار
مكلفا بانه يؤمن ولا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين كذا قيل ومثله ما في المحصول الا انه بدل
الضدين بالنقيضين وهو الاظهر اذ الايجاب والسلب مما لا يجتمعان ولا يرتفعان وان امكن توجيه التعبير
بالضد بارادة ذلك والجواب عنه اولا بامكان كونه شبهة في مقابلة الضرورة وثانيا بان الايمان ان كان

مقدورا الى جنب عدمه مقدورا لاستحالة اتصاف احد طرفي النقيض بالاختيار والاخر بالاضطرار واذا كان
كل منهما مقدورا يكون الجمع بينهما كذلك ايضا لان وصف الاجتماع لا يزيل الاختيار بعد فقد القاطع على اشتراط
كون الجمع في زمان واحد وفيه نظر ظاهر وان لم يكن مقدورا كفى ثبوت التكليف به في اثبات ما رامه الخصم وقد يمنع
الى انضمام المقدمات الاخر المشار اليها بقوله ومن جملته الخ بعد علم قصر ما زعم في التكليف بالمتضادين ويمكن ان يقال
انه وان كان غير مقدور في الواقع بزعم الخصم لكنه فرضه مقدورا على طريق المماشاة حتى يثبت المدعى بهذا
النحو الخاص وهو ثبوت التكليف بالمتضادين وثالثا بالمنع من كون المقام من باب التكليف بالمتضادين نظرا الى
امكان الاقرار باللسان بالنسبة الى جميع ما اخبر به الرسول بان يقر برسالته وصدق اخباره حتى اخباره بانه
لا يؤمن لامكان ان يعتبر الايمان المنفي في هذا الخبر الخاص بمعنى التصديق بالجنان فلا تناقض وقد يقال
ان الايمان شيء واحد الاقرار باللسان او التصديق بالجنان مع العمل بالاركان فبكل معنى اريد منه يرد
في جميع اخباره فيعود المحذور وكذا لو اعتبر الايمان بالنسبة الى شيء وعدمه بالنسبة الى اخر وكذا الحال
في ملاحظة الاوقات والازمان والاحوال وغيرها فتدبر ورابعا بالمنع من كونه مكلفا بالايمان بهذا
الخبر الخاص لما في النهاية من جواز عدم وروده او غفلته ونسيانه او بعد التكليف لوضوح وهنه بل لان الدليل
ان كان هو الاجماع فالمتيقن منه الان بالاصول الاعتقادية والاحكام الشرعية اما الامور العادية مما لا يعتبر
فيه اعتقاد ولا عمل فلا يجب الايمان به وكيف يعول على مثل هذا الاجماع بعد رجوعه الى الاتفاق على جواز
التكليف بالمحال الذي انكره جماعة كثيرة من المخالفين فضلا عن العدلية وان كان ظواهر الايات والاخبار
فهي بين المشتملة على ذم ابي لهب وغيره من الكفار من غير اشتمالها على جهته وبين المشتملة على تعجيل النار و
الخلود فيها للتكذيب والعناد وعبادة الاوثان ونحوها من الجهات والمشتملة على مطلوبية الايمان
منهم بعمومها ولا ينهض شيء منها على المدعى اما الاوليان فظاهر سيما بعد كون الكفار معاقبين على
الفروع كما في الاصول ولم يعهد مخالفة الخصم في ذلك ايضا واما الاخيرة فللتطرق احتمال التخصيص بغير هذا
الخبر بعد تسليم جواز التمسك بالظواهر في مثل المقام بل هي مخصص قوي من العقل القاطع الحاكم
بعدم جواز التكليف بالمتضادين واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وان كان هو العقل القاطع
بوجوب تصديق النبي فيما اخبر به فمع عدم [illegible] عندهم يكفي التشبث به في اصل المقام فلا يحتاج الى هذا
الجدل والابرام مع ما مر في الحاشية السابقة من ان التمسك لوجوب تصديق الشارع بكل ما ادعى و
خامسا بان الايمان بهذا الخبر على تسليم دخوله فيما يجب الايمان به يستلزم التكليف بالجمع بين المتضادين لو كان
عدم الايمان من متعلقات التكليف حتى يكون ملحوظا في مقابلة الايمان ويكون المامور مكلفا بالايمان

وعدم

وعدم الايمان وليس كذلك وانما هو من متعلقات الايمان الذي هو متعلق التكليف فيكون معدودا
في عداد الاحكام الشرعية والاصول الاعتقادية ونحوهما من الاخبار التي هو متعلق الايمان فيكون
المكلف به شيئا واحدا وهو الايمان غاية الامر ان المامور به قد يكون هو الايمان بعدم الايمان
وقد يكون هو الايمان بغير ذلك مما اخبر به وهذا وان لا يخرج عن التكليف بالمحال الا انه يخرج
من كونه تكليفا بالمتضادين الا ان يقال ان التكليف بالايمان بوجوب الواجبات وحرمة المحرمات
مثلا ثابت قطعا والتكليف بالايمان بعدم الايمان لا يزيد على مطلوبية عدم الايمان فيكون مكلفا
بالايمان وعدم الايمان فتدبر ومنها ان صدور الايمان بل مطلق المامور به من العبد يتوقف على
الداعي وهو مخلوق الله ومتى حصل الداعي وجب الفعل المشروع فيلزم التكليف بما لا يطاق وفي المعدوم
الثانية ظاهر اما الاولى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح
الفاعلية على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح وهو قبيح وان توقف
فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث ولزم
عاد البحث وتسلسل والجواب اولا بجريانه في افعاله سبحانه فما يجيب فهو الجواب وثانيا بمنع التوقف
على الداعي والسند ان الارادة صفة من شانها التخصيص والمحال انما هو الترجح بلا مرجح دون
الترجيح بلا مرجح كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع وقد مر ما فيه في الاصل السابق
وثالثا بانه على تسليم الافتقار الى مثل هذا الداعي في الارادة لا مانع من ان يكون الداعي المرجح هو العلم بما في الفعل
من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فمن الله وان كان كسبيا استند الى العبد بواسطة
اختياره المستند الى علمه ولا جبر على تقدير عدم التمكن من الترك حال الوجوب مستندا الى القدرة و
الداعي صحيح بتقرير وقد مر الكلام فيه ايضا ورابعا بان الوجوب اللاحق لا ينافي القدرة المتقدمة كما مر
ايضا وخامسا بانها شبهة في مقابلة الضرورة كاشباه الشبهات السوفسطائية لا تستحق الجواب وسادسا
بابتناء بعض مقدماتها على الحسن والقبح العقليين كاكثر شبهاتهم وهم ينكرونهما ومنها ان التكليف اما
ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان
الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا بالمحال وان كان الثاني
فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق فان الواجب يستحيل ان يستند وقوعه
الى شيء اخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق وان توجه بالمرجوح كان تكليفا بالممتنع لاستحالة
وقوع ذلك الطرف حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع وهو تكليف ما لا يطاق والجواب

اولا وثانيا بما مر انفا خامسا وسادسا وثالثا بان القائل ان يختار شقا ثالثا هو توجه التكليف
حال عدم التفطن بالدواعي وعدم التفات الذهن اليها وان كان اعم من الغفلة عن المكلف به لو
سلمنا على دعوى الاطباق فعلى عدم جواز تكليف الغافل والاغلب لامر ضرورة من التكليف بالجمع بين
الضدين ورده بانه بعد تجويز التكليف اليه وتفطنه به فاما ان يتساوى داعيه الى الفعل والترك او يترجح
احدهما فلا يكون هذا الشق خارجا عن مفروض الدليل ما اليه سبيل لانه بعد توجه التكليف قد يجي
تردد مع ان ظاهر الدليل تصور مضمونه بعد ورود التكليف لا بعينه ولا بالاعم منهما فتامل ورابعا بان
هذه الشبهة ايضا واردة في حق الله كذا قيل ولعل المراد نظيرها في افعاله سبحانه بان يقال ان الفعل
الصادر منه كالتكليف مثلا اما ان يصدر حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما
على الاخر فان كان الاول استحال صدور الفعل او الترك منه حال الاستواء من المرجح وان كان الثاني
فان كان الصادر هو الراجح كان واجب الوقوع او المرجوح فاوجب الامتناع هذا غاية توجيه كلامه وتوضيح
فتامل وخامسا بما مر مرارا من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والوجوب اللاحق لا ينافي الامكان
السابق ولعل المراد بما في برهانا انا نمنع الجبر على تقدير الوجوب المستند الى الداعي غير انه هذا انما يتم لو اراد
المستند من الداعي دواعي العبد والظاهر ان المراد به ما يكون من فعله تعالى كما هو المتبوع من طرقهم فرجع
الكلام الى دواعي العبد مخلوقة له او مخلوقة لغيره والانصاف انها ان كانت من افعالنا الان الجواب
المذكور صحيح من باب ابطال المذهب بالمذهب فتامل وسادسا بان الله كلفنا حال الاستواء بالفعل
او الترك فيما احدهما لا انه كلفنا باحدهما في تلك الحال وبينهما فرق بين فتعين حال الاستواء حال
للتكليف على الاول والمكلف به ايضا على الثاني والموجب للتكليف بما لا يطاق هو الثاني لا الاول
وبذلك نتفصى عن الاشكال الذي اورده في تكليف الكفار بالفروع المتوقف حصولها او الامتثال
بها على عدم الكفر كما قرر في محله والى ما ذكرنا ينظر ما في برهان التكليف واردها لا الاستواء ما في نعم
حال الرجحان والتكليف بالحق انما يلزم لو قلنا انه كلف حال الاستواء بان يوقع في تلك الحال
والسر في ذلك ان لقدرتنا واختيارنا مدخلية واضحة في حصول الداعي فينا وان كان على وجه الافاضة
من الحق ومن علم فساد ما قد يتخيل من جريان الكلام فيما بعد حال الاستواء ايضا زعما منه انه بعد تلك
الحال اما مساو لما قبلها فان الداعي بالنسبة الى الفعل والترك اما ان يكون مساويا او راجحا بالاضافة
الى احدهما وثبوت التكليف على التقديرين ناف لما يراه الخصم من جواز التكليف بما لا يطاق على
التقريب المذكور في الاستدلال غاية الامر ان اخطر التكليف المذكور حينئذ بالقياس الى بقاء تردد ودوام لا الى

حلوقة لعبد انه لو امره و ذلك لا يؤثر فيما هو المقصود وحينئذ سقط احد الشامل فيما ذكرنا من الكلام ظهر مرايضا
حال استلزام التكليف بشيء لما الزمه الخصم ولو كان الموجود في المكلف هو داعي المخالفة فضلا عن حال الاستواء
او وجود داعي الامتثال ولعل كلام العلامة ناظر الى تخصيص زمن التكليف بحال الاستواء وزمن الامتثال بحال الرجحان
جرى على مجرى الاستدلال والا فلا يحتمل لها وجها انه يمكن توجيه الثاني بان المراد بالرجحان الذي يحصل الامتثال
بحاله هو ما ينتهي الى حال الامكان يوجد امن او الاثر لان الموجود والاثر قد يكون التساوي وقد يكون وجود
الداعي على المخالفة فتامل ومنها ان افعال العباد مخلوقة لله فيلزم تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلانها
لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنا واجزاء
المسافة ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله فيه
الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع وعلى التقديرين لا قدرة له لا يقال
ان القدرة وان اثبتت لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عقيب اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول
الكلام في نفس الاختيار كالكلام في نفس الفعل والجواب عنه بعد كونه شبهة تدفعها الضرورة ايضا
اولا بانه يقتضي ان لا يكون الملائكة والانبياء وغيرهم من المؤيدين بكمال العقل وصفاء الباطن عالمين
بافعالهم الصادرة عنهم ولا يرضى بعض بان يلتزم بان اشرف الانبياء وخاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن عالما
بصلوته ولا بصومه ولا باكله ولا بمشيه ونحوها من افعاله بل لم يبعد الزام الخصم به ايضا الان دينهم
لما جرى على ترتيب الاقيسة الفاسدة لترويج مذاهبهم الكاسدة فتعاموا عادة انها من لوازمهم الباطلة
كما تنادي به اصولهم القاضية باستناد جميع الموجودات حتى قبائح افعال العباد حقيقة اليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فان قلت ان المقصود في الصغرى اثبات عدم المخلوقية لعدم المعلومية وهذا يتحقق
فيما يتحقق فيه عدم المعلومية كافعال الخواص وعموم الرعية واما الانبياء والملائكة فلنزول الوحي
والالهام من الملك العلام اليهم لا تحتاج حتى يتعدى ذلك فيهم قلت هذا غفلة عن اصولهم التي بنيت
فانه لا فاعل الا الله والجواب المذكور لوحظ فيه ما انبط به اصولهم ولم يقتصر على ما ذكر في الصغرى مجردا
ودعوى خروج علم الانبياء والملائكة عن تلك الاصول هدم وفضول اذ الدليل العقلي لا يقبل
التخصيص وثبوت علمهم بالوحي والالهام لا يجدي في المقام بعد كون نفس العلم المذكور مخلوقا له تعالى
عندهم وكونه كغيره من افعاله تعالى وثانيا بان المراد بالعلم في التالي ان كان هو معرفة الفعل لما ان
يكتنه بان يعلم قبل ايجاده انه سيفعل كذا وفصله كذا فالملازمة ممنوعة اذ الدليل عليها ان كان استحالة
طلب المجهول على تقدير عدم العلم بالفعل الذي لا بد من كون فاعله طالبا المحصول فيما لا يجاده فلا يخفى

ان الفعل ليس مجهولا من جميع الوجوه والمستحيل هو طلب المجهول المطلق لا مطلقا مع ان في اخذ الارادة في مدلول
الفعل خصوصا على اصولهم سيما لو قيل برجحتها فيها على ما مر في الاصل السابق ما لا يخفى وان كان قبح التكليف
بما لا يعلمه المكلف فقبيح مع انهدام الكلية في الشرطية المذكورة للزوم قصر ضمير الافعال في المتقدم
على ما تعلق به التكليف كي يرتبط به التعليل بالقبح المذكور مع انهم يدعون الكلية في غير ما تعلق به التكليف
ايضا من الافعال وان امكن رده بكفاية هذا التخصيص في اثبات ما رامه الخصم كما يظهر بالتامل وان
القبح العقلي مما لا يقولون به فلا يمكن لهم اثبات ما يتوقف عليه لو لم يتنزل الحجة على ارخاء العنان على تامل وبين
ان قضية ذلك ارتفاع التكليف عن غير المعلوم لا ثبوت التكليف بغير المعلوم فهو على عكس مرامه ادل وان
كان استلزام عدم اشتراط المعلومية لكون جملة من مخلوقات الله التي لا نعلمها كالجن والملائكة مثلا
مخلوقة لنا قضاء لعدم الاشتراط مع ان الكلية الاخرى اعني ان الشيء مما لا نعلم بمخلوق لنا ممنوع عنها
فغير انه كما نطالب بدليل الكلية الاولى التي هي ان مخلوق لنا معلوم لنا نطالب بدليل هذه ايضا بل
لا يخفى ان ذلك لا يستلزم ذلك لوضوح ان عدم اشتراط المعلومية ليس علة تامة للخلق بل من اجزائها
فيحتمل ان يكون عدم خلق الامور الغير المعلومة من اجل عدم قدرتنا على ذلك لا لما اعتبر الجهل ولذا لا
يكون الخلق في حق الحكيم على الاطلاق بمجرد معلومية ما اراد خلقه بل كيف يعقل مشيئته لما لا يجهله لو
اريد سبق العلم على الخلق وان كان الدليل هو توقف ايجاد الشيء على حركة الجوارح وهي متوقفة على
امر العقل الذي يحكم منه بايجاده وهو موقوف على معرفته فعلى تسليم عدم ادائه الى استحالة توجه العقل
الى المجهول الصرف نمنع توقف امر العقل على معرفة ذلك الشيء بمعنى العلم بجنسه وفصله بل يكفي فيه العلم
بوجه من الوجوه كالعلم بكونه محصلا للغرض او دافعا للمكروه الا ترى ان العقلاء بل الناس جميعا على
ان الاكل ما هو والشرب كذا والنوم كذا وغير ذلك من الافعال التي لا يشتبه بعضها ببعض على
وجه يمتاز به عن غيره ولو لم يقدروا على بيان الاجناس والفصول فيخرج منها والعلم بعدم العلم باجزاء
الحركة ومقدار السكنات المتخللة للتيقن بما يحبس جميع الافعال لا يستلزم العلم بها بالمعنى الذي ذكرناه
بل العلم بها بالمعنى الذي ذكروه مما نقطع بعجزه في حق كل النيام على ما اشرنا بل التحقيق ان ايجاد
الفعل لا يتوقف على العلم به بالمعنى الذي ذكرناه ايضا اذ الانسان قد يلقي حجرا ولا يعلم انه كسر قصعة
او قتل رجلا او دمغ حية وقد يحفر بئرا ولا يعلم انه اروى عطشانا او اهلك انسانا ونحو ذلك
مما لا يميزه فاعله عن جميع اغياره وان كان معلوما من وجه ككونه القاء حجر او حفر بئر بل الذي
يقتضيه التدبر ان الفعل قد يكون مجهولا عند فاعله من جميع الوجوه كالافعال الصادرة حال الغفلة

او سكر

او السكر او الجنون ونظائرها وعدم تعلق التكليف بهذه الافعال مع ان استحالته لعله لا من جهة
عدم القدرة على الامتثال لا مدخلية له في نفي كونها افعالا لفاعلها كما لا يخفى بل قد يتصور مثل
ذلك ايضا في حق المكلف المتفطن العاقل الصحيح كما في كثير من افعالنا الواقعة فيما بعد العهد عنه
من الزمن الماضي فانا نعلم الآن ان الفعل الذي اعهدناه في اوائل البلوغ اي شيء كان اللهم الا
ان يراد من العلم الذي اشترطه المستدل ما كان سابقا على الفعل فالتمثيل بالافعال الماضية قاصر
ح فكفاه الاحتجاج على بطلان التالي العلم بعدم العلم باجزاء الحركة ومقدار السكنات المتخللة
ببعض ما مر وان كان المراد بالعلم هو المعرفة بوجه ما فيتجه عليه مضافا الى منع لابدية العلم الاجمالي
ايضا منع بطلان التالي ضرورة وجود العلم الاجمالي وعدم صلوح التعليل الذي ذكره المستدل لجلائه
نعم يصلح حجة العلم الاجمالي وكفايته في الايجاد واليه ينظر ما في النهاية من ان العلم الاجمالي كاف
في التاثير في فعل العبد وان كان الحق الترديد الذي عرفت كما لا يخفى وثانيا ان الدليل المذكور
على تسليمه انما ينهض على جواز التكليف بالفعل الغير المقدور وظاهر ان النزاع في المسئلة يعم الفعل و
العدم الغير المقدور ايضا واتمام المدعى بعدم الفعل قد عرفت ضعفه في العقليات غير مرة وثالثا ان
الجواز بالنسبة الى الايجاد وان كان كافيا في نقض السابقة الكلية التي يدعيها العدلية الا انه
لا يكفي في اثبات الموجبة الكلية التي يراها الاشاعرة على ما مر اليه الاشارة وكذا سائر الحجج لبعض الاوهام
الاوهام وهو من سخائف الاحلام لاستحالة القدرة على ترك ما استحال وجوده اذ المقدور ما
تساوى طرفاه كما هو ظ ومنها ان الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد
عند عدم القدرة وهو تكليف بما لا يطاق اما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما
الكبرى فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بمثله ولان القدرة صفة متعلقة
فلا بد لها من متعلق فالمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول ممتنع لانه نفي محض مستمر فلا
يكون مقدورا وكذا المستمر فانتفاء المستمر واجب لا يكون مقدورا واذا كان موجودا ثبت
ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل والجواب عنه بعد ما مر من الاجوبة العامة اما اولا فبان
وجود الامر قبل الفعل وان كان مما لا محيص عنه عندنا معاشر العدلية وفاقا لكثير من مخالفينا الا ان
المعهود من الاشاعرة على ما في صريح شرح التجريد والنهاية وغيرهما ان المكلف مامور حال
الفعل لا قبله وان طلبه سابقا اعلام بصيرورته مامورا للامر ولعلهم بنوا امر الصغرى على
المماشاة مع ذلك كما في كثير من حججهم الداحضة ولكنه لا يجديهم في مقام الاثبات وان

نفعهم للاقناع والاسكات واما ثانيا فبان قيام العرض بالعرض مما استحالته كما رخفيته وتحقيق واما
ثالثا فمنع كون البقاء عرضا كما قيل فتامل واما رابعا فبامكان ان تعدم القدرة الاولى ويحدث
بدلها اخرى ولو كان متعلق القدرة موجود الزم ايجاد الموجود وهو باطل واما خامسا فبالمنع من
نفي القدرة قبل الفعل والسند ما ذكروه فيحصل من ان القدرة هي التي من الكيفيات النفسانية
صفة وجودية تكون مبدأ الافعال الخلقية ومن شانها ان تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك او الترك بدلا عن الفعل على ما حكى في شرح التجريد
عن الآمدي ولذا يكون تعلقها بطرفي الفعل والترك على نسبة سواء ويصح القول بتعلقها بالضدين
كما ينادي به تفسير القادر في كلام الحكماء بالذي يصح منه الفعل والترك ومن الاوليات ان
هذه الصفة حاصلة في المكلف قبل الفعل كما هو واضح عند من لاحظ اتصاف نفسه بها بالوجود
القدرة حال الفعل اما ان يكون لاجل علة وهو ممنوع او عنها لزم وجود العرض في زمانين لم نقبت
الى تمام الفعل وهم لا يقولون بذلك كما سياتي ومع وجود المعلول بدون العلة لو وجدت وفقدت
وهو خلاف ضرورة ان كل جزء من الفعل يفتقر في وجوده الى العلة الموجبة لوجوده واحتمال كون وجودها
علة لوجود جميع الاجزاء المتعاقبة ظاهر الوهن من غير فرق في ذلك بين ان يكون علة وجودها في المكلف
حال الفعل نفس المكلف او نفس الفعل او البارئ سبحانه بل جعل نفس الفعل علة لوجودها مما
يستلزم الدور الذي لا يتفصى عنه المجيب نعم في الصور بالتصريح بالوجه والتوجيه ان القدرة
كونها مع الفعل امران متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل
من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها الا ليخرج من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين
اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل لكن قد يمنع من التنافي نظرا الى كونها مع الفعل لا يستلزم
الاستغناء عنها بالنسبة الى الاجزاء المتاخرة بعد عدم صلوح وجود السابق منها في وجودها
فانه حال وجود الفعل غير حاصل الكونه موجودا فان قضية عدم انباطة الفعل لوهم تخلل آنات
حكمية من آن الشروع فيه الى وجود آن الفراغ ولو اشتمل اصل الفعل ايضا مع قطع النظر عن
الحركات والسكنات على عدة اجزاء خارجية كما الصلوة والحج ونحوهما فان الامر اظهر كثيرا ولعل الى
هذا يشير ما في شرح التجريد من ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وان ما توهم من انه
يلزم ح احداث الحادث فجوابه ان المحال هو احداث الحادث باحداث آخر واما بهذا الاحداث

فلا انتهى فتامل جدا بل لا يخفى على الفطن ان ما فرد انه من استحالة تقدم القدرة على الفعل قدر وقعوا فيه
بالنسبة الى الاجزاء المتاخرة عنها على ما عولط من عدم مصيرهم الى اشتراط مقارنتها لبعض الاجزاء
الاشائية والعدا مما يعلم حصولها بل تحقيق ان مرادهم بالمعتبرة والمقارنة اذ كان انما يشمل السبق وان كان
ما يختص بالمسبوق بعض الاجزاء فعنوان القدرة المتاخرة لا تؤثر في وقوع الجزء السابق ولا في الجزء المقارن
معها ايضا لاستحالة مدخلية لعدم مع تقارنه في الوجود في وجود صاحبه وانما يؤثر في خصوص الاجزاء اللاحقة على
ما هو المعهود منهم من عدم اشتراط زوالها بعد تحققها وعدم انكارهم لمدخليتها في وجود الفعل
بل على تقدير عدم المدخلية اصلا لا حاجة الى وجودها في الاثناء ايضا وان كان مما يختص
بالسبق على اصل الفعل ويكون الغرض من المعية الاشارة الى عدم مدخلية القدرة فيما عدا ما قارنها
او لاحقها من الاجزاء ففيه مع ان منع مدخليتها في وجود الجزء الاول مما لا يصغي اليه نمنع المدخلية
بالاضافة الى الجزء المقارن في غاية الظهور وجه انتفاء الاجزاء اللاحقة اليها وهو استحالة الوجود
الشيء بدون علته التي في الجزء السابق ايضا لا بد انهم يكرون قدرة العباد فلا دخل للقدرة عندهم
في افعالهم فلا يعقل فرض المدخلية في شيء من الاجزاء مطابقة الامر انهم يوجبان الفعل في العلل على
قدرته التي خلقها فيه لعبد ارادته لانا نقول مع الغض عن فساده من اصله انه لا يقتضي القول باشتراط
المقارنة والمعية بل لا يخفى ان المجبرة ايضا لا يكون مدخلية قدرة العبد في صدور الافعال على نحو
الوجوب بل انما يكون كون العبد هو الفاعل الحقيقي فتامل في ذلك بل لا يخفى ان نفي القدرة قبل ايجاد
الفعل يستلزم عدم كونه تعالى قادرا قبل خلق الاشياء واعتقاده كفر جلي والاعتذار بان افعالهما في
الاول الدليل المخرج لها الاجماع والاتيان سوء من الخطاء اذ مستندهم في ذلك ما سيأتي من الوجوه العقلية
والعقل مما لا يقبل التخصيص بل لا يخفى ان يقتضي الرجوع الى المعتزلة واستعمال العقلاء ونظائر الطلاقات
هذه اللفظة من الآيات والاخبار والمحاورات انظاما ونثرا في الاصقاع والاعصار هو كونها صفة خاصة
ثابتة قبل الايجاد والترك من غير انكار احد او توقف على قرينة كما هو ظاهر جدا وان احتاج الى ادنى
سير في الاستعمالات بل تحقيق انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له من غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر ولما له بقسميه بالطرائق
عليه بان كل امان في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة
الله او قدم العالم بل قدرة الله قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا وعنا به
المخالفة اذ يرد عليه مع الغض عما مر من الكلام في القدرة الحادثة تعلقها انك قد عرفت انها

ان كلا منهم وان كانت في قدرة العبد الآن ما استندوا اليه في اثبات نفي قبلية القدرة على الفعل لكان كونه
دليلا عقليا يجري في قدرته تعالى ايضا ولا يقبل فيه التخصيص كما اشرنا ثم ان الفرق بين القادر والموجب مما لم ينكره
الى الآن احد وظاهر على مذهبهم لا يبقى بينهما فرق ههنا وبالتامل فيما ذكرناه لا يبقى شك ولا ريب في سبق القدرة
على ايجاد الفعل ولا في فساد ما زعموه من نقض ثبوتها على حال الايجاد لكن اما استندوا اليه اولا فلان
القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المعلول
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال وثانيا بانها لو كانت ثابتة قبل الفعل لكان الفعل
قبل وجوده ممكنا لكنه ممتنع لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما
معا لان الفعل قبل وجوده معدوم قطعا وايضا لا يكون لها تعلق في زمان ما سابقا على الفعل
سابقا عليه بل مقارنة له وفساد هذين الوجهين مما لا ينبغي ان يشتبه اما الاول فيجاب عنه مرة بالنقض
بقدرته تعالى فانها عرض باقية في جميع الازمنة وبعد انقضائها وقبل حدوثها والاعتذار بان العرض
لا يطلق على صفاته وان صفاته تعالى لا تغاير ذاته الاقدس يندفع بان الكلام ليس في اطلاق الالفاظ
بل فيما يتعلق بالمعاني كذا في شرح التجريد واشتهر بانه لا ينبغي في الاعتذار الاخير وكفى به جوابا عن هذا
النقض نعم الاقتصار على النقض بقدرته تعالى مما لا وجه له بل يصح النقض بجميع اوصافه تعالى ما عدا السلبية
منها بل بجملة من اوصاف العباد ايضا كالحيوة والحزن والشوق والحب والفرح والغضب والشبع والطول
والقصر وغير ذلك من نظائرها واخرى بان المعهود من الاشاعرة ان القدرة الحادثة غير مؤثرة
وهذا الوجه صريح في خلافه فكيف يجيبونه مع ان مضمونه عندهم لكن فيما اعتذر عن ذلك بان
التمسك المذكور جرى على طريق الالزام والمماشاة ويرد بمنع المقدمة القائلة بان العرض لا يبقى
زمانين لما قيل من ان البقاء ليس بعرض بل لان وجدان كان لزوم قيام العرض بمثله بمعنى قيام
القدرة بالفعل او القدرة الثانية بالاولى والاولى بالزمان الاول والثانية بالثاني فلا يخفى
ان هذا لا يلزم قطعا لتحقق القيام بالفاعل الذي هو المحل الجوهري مع انه مما لا استحالة فيه كما نرى في
قيام السرعة بالحركة على ما مر وان كان استدعاء كل عرض لمحل خاص ولا تتعدد المحل فلا ريب في ثبات
المحل الواحد يقوم به اعراض كثيرة اذا لم تكن متضادة كقيام الاكل والمشي والضرب وغيرها بشخص
لشخص واحد والمحال قيام المتضادة منها في محل جوهري واحد كالسواد والبياض والحركة والسكون
والقطر والنوم وان كان لزوم قيام العرض الواحد بمحلين فغير لازم المحل الواحد قطعا انهم لو بنوا
على كون اختلاف الزمان موجبا لاختلاف الاشخاص كان لدعوى لدعوى التعدد وجه لان فساد

ذلك

ذلك بعض وبرهن كما مر بيانه بل على فرض تسليم اللزوم ذلك ايضا ضرورة لتعدد العرض على هذا ايضا كما
لا يخفى وان كان الوجه غير ذلك فهي بمعزل عن تصويره واخرى بانا نرى بالحس بقاء الاعراض
القارة كما نرى به بقاء الاجسام فانا نرى بالعيان ان الالوان باقسامها المعروفة والطعوم
بانواعها القسمة والروايح والاصوات والاعتماد والتاليف والغناء على القول بكونه من الاعراض والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والحيوة والاعتقاد والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم
واللذة والادراكات بانواعها الخمسة وغير ذلك من الاعراض المعهودة باقية في محالها بل لا يخفى ان جملة
منها يستحيل عدم بقائها ما دام محلها باقيا كحرارة الحار وبرودة البارد وحموضة الحامض وحلاوة
الحلو وغير ذلك ومن هنا احتمل السيوري في شرح النهج ان يكون مراد الاشاعرة من العرض الذي حكموا
بعدم جواز بقائه في زمانين العرض الغير القار كالحركة والتكلم ونحوهما مما لا يجتمع اجزائه في الوجود
بل يوجد شيء منها وينعدم اخر اذ لا كلام لاحد في عدم بقاء مثله زمانين كما مر جوابه وان كان
الاحتمال المذكور فاسدا جدا سيما بعد ملاحظة ان القدرة التي تقولون بها من الاعراض القارة
ودفعه بانا لو سلمنا عدم بقاء العرض زمانين فلا يخفى ان المحذور هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا
واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوع
ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال
الفعل ويرد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
ويمكن دفعه بكونه جاريا على المماشاة كما عرفت تامل جدا واما الثاني فيجاب عنه تارة بالنقض بالقدرة القديمة
بعين ما ذكروه وما يتخيل ويتوهم من ان اللازم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله وان القدرة
القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما ثبت في زمان تعلق القدرة به يدفعه جريان مثله
في القدرة الحادثة بان يقال انها موجودة قبل الفعل وتعلقها يكون مقارنا للفعل واخرى بالزام التالي
اذ لا شبهة في ان الفعل قبل وقوعه ممكن بمعنى انه ليس بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم كلعدم مع
الوجود على السواء وكيف يكون محالا والمحال غير ثابت كما انه بعد الوقوع كذلك ايضا لانه لو
كان واجبا كيف يصير ممتنعا ثم لا منافاة من ان المعدوم بشرط كونه معدوما يستحيل وجوده كما ان
الموجود بشرط كونه موجودا يستحيل عدمه ايضا ولعلهم اعتبروا هذا العنوان ولم يفرقوا بين اعتبار الشيء
لا بشرط الشيء واعتباره بشرط الشيء ولا هذا ينظر ما في شرح التجريد من ان حصول الفعل قبل زمانه نوع
بشرط كونه قبله وان كان محالا لكنه لا ينافي المقدورية لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك

الزمان وحده حتى يلزم ما ذكر قبله بل بشرط فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون
هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا واما الحصول في زمان قبل زمان حصوله
غير مشروط بشرط كونه قبله فغير محال اذ يمكن ان يزول من ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع
الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقع في زيد
محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا واما ليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد
بدله القعود انتهى ويظهر الجواب عن قوله وايضا الخ عما ذكرنا ايضا بالتامل فبقي شيء لا باس
بالتنبيه عليه وهو ان النزاع الذي يتخرجون به لما راى شارح منه مقالة اصحابه حاول ما ابعد
به العبد عنهم فقال فيما حكي عنه القدرة تطلق على القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل
ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة
كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير ذلك متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين
وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بها القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذا قالوا بتقدمها وصحة تعلقها
بالضدين انتهى وفساده ظاهر لما حكي عن صاحب المواقف من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشاعرة
فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير لامكان ان يجعل يكون جريا على
المماشاة في مقام الالزام ولما يتوهم من لزوم التسوية بين القادر والموجب لصحة التفرقة بسبق الارادة
في الاول دون الثاني لو لم يبن على الجبر بل لان التفسير المذكور للقدرة هنا مع عدم مساعدة العقل
ولا النقل عليه وعدم معهودية الترادف بين القدرة والعلة التامة كما يكشف عنه مظان الاطلاقات
يستلزم في النزاع في اصل المسئلة الاولى فيما هو محصل المعنى الى ان التكليف بالمعلول يجوز مع علته
التامة ام لا فالاشعري نعم والمعتزلة لا فاذا اعتبر التكليف بشرط عدم العلة فهو وان كان تكليفا بغير
المقدور غير جائز عند المعتزلة الا ان دعوى الجواز غير مقتضى عليه بل على الظاهر من العنوان لظهوره فيما
لا يكون مقدورا الا في خصوص الحال ما انعدم علته بشرط عدمها وان لم يعتبر ذلك فلا يخفى ان احد [illegible]

لاينكر

لا ينكر التكليف بالشيء حال علته بعد امكان ايجاده بايجادها بل لا يمكن التكليف الا على هذا الوجه اذ لو توجه
حال وجود العلة يلزم طلب الحاصل لاستحالة انعدام المعلول مع وجود العلة كاستحالة وجوده حال عدمها
هذا ولك ان تقول ان الحمل على الاطلاق الاول ايضا يستلزم عود الخلاف في المسئلة الى جواز التكليف مع
فقد القوة التي هي مبدء الافعال وعدم جوازه فالاشاعرة على الجواز والمعتزلة على العدم ولا يخفى ان
تصحيح علم كون هذا النزاع دائرا بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي حتى امكن اعتبار فقد تلك القوة بالنسبة
الى بعض الافعال دون بعض ان يكون النزاع في جواز تكليف الاعمى والاشل والجاهل ونحوها مما لا يجوز لها
وعدمه وفساده ضروري الا ان اول النزاع الى ذلك لا يظهر الا بعد دقة النظر هذا ولكون الحسن ان يجعل
امثال ذلك اعتراضا على الاشعري لا على التوجيه المذكور فقد يرد منها ان العبد لو كان قادرا على الفعل
لكان اما حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة
ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمن الاول ووجود الفعل غير
حاصل في الزمان الاول فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور ثم ننقل الكلام في ذلك المغاير فنقول
المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني
تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت ان لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد
قدرة اصلا والجواب بعد الاجوبة العامة ايضا اولا بالنقض بقدرته تعالى بالنسبة الى افعاله بجواز ان
لو كان قادرا على الفعل لكان اما حال الفعل او قبله الخ بل بكل تاثير صدر عن مؤثره كما صرح به في شرح
الاجماع على عموم قدرته تعالى كالدليل النقلي لا ينهضان على تخصيص العقلي وثانيا بالحل وهو انا نختار اولا
انه قادر على الفعل حال وجوده قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا انما هو حاصل لا بتحصيل بالنسبة اليه
وما يقصد التحصيل بالنسبة اليه يعني بحاصل بعد وذلك لان المراد بالحاصل ان كان بعض الاجزاء المتقدمة
حيث يلاحظ مقارنة القدرة بالاضافة الى سائر الاجزاء فهو وان كان حاصلا لكنه لا يصلح في عليه
ما انيط به الحكم بتحصيل الحاصل من هو ان حال الحال الوجودي وان كان الاجزاء المتاخرة فهو وان امكن تحصيلها
لكنها غير حاصلة بعد كيف يعتبر على ايجادها تحصيل الحاصل وكذلك الحال لو اريد به تمام الفعل
من حيث المجموع بل لو اريد الجزء المقارن ايضا لانه لا يصدق على ايجاده تحصيل الحاصل بالمعنى الذي
بين قولنا الشيء الفلاني حاصل وقولنا هو في اثناء الحصول وصدق الحاصل على الحصول الاناني لو سلم
فانما هو باعتبار ما لحصل منه او تنزيل جميعه منزلة الحاصل او من باب التسامح على ما ذكرنا اثر يأتي في
الجواب عن الدليل السابق من ان التاثير هو احداث الحادث فاحداث اخر لا يعفى الاحداث الذي هو متعلق

على ما نقلناه عن القيل وان كان منع صدق عنوان الحادث بالاضافة الى ما عدى المتقدم من الاجزاء على بعض
الصور احسن واولى ولا داعي الى القول بتجدد القدرة آناً فآناً وثانياً بان المختار انه قادر على الفعل قبل وجوده
وان للقدرة المتقدمة تأثيراً في الفعل حال تقدمها فوهم باستلزام تأثيرها لوجوده في الزمان الاول على ما
هو محصل كلامهم ولعرض تأخره قلنا بعد التسليم انه لو كان القدرة المتقدمة علة تامة لحصول الفعل حادثاً لما
وليس كذلك بل القدرة المتقدمة بعد وجودها تبقى مقارنة للفعل فالقادر في الزمان الاول قادر على ايجاد
الفعل في الزمان الثاني وليس في تأخره ما يدل على عدم تأثيرها فيه اذ التأثير الذي هو عبارة عن نسبة اقتضائية
بين القدرة والفعل حاصل قبل الفعل ومغاير له وان شئت فلاحظ قدرة الحكيم تعالى مع خلق الحوادث
في اوقاتها اذ ليس لمسلم اعتقاد تجدد قدرته عند خلقها ومنها ان الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى فاعلم فاما
ان يتوجه الى العالم بالله او على غيره والاول تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين فيكون محالاً واما الثاني ف
محال ايضاً لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف يستحيل ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء لان العلم بانه
امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى امره كان توجه الامر عليه في هذه الحالة توجيهاً
للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق والجواب بعضاً فالى بعض ما مر اولاً
بمنع وجوب المعرفة شرعاً لاحتمال الامر بها لغيرها لانه كما ترى بل لاستقلال العقل بوجوبها لكونها
من الفطريات التي جبلت العقول عليها والعقل بلغت الى ذلك بمجرد الالتفات الى معرفة نفسه
كونه مخلوقاً بعد ان خلقه محيطاً حكيماً وافاض الصور العلمية وبعد التأمل في ذلك لا يبقى مجال التوهم جريان الاشكال
في الايجاب العقلي وان طلبه فاما ان يتوجه على العارف به تعالى او على غيره الخ ومن هنا قالوا ان هذا الاشكال
لا يرد علينا معاشر العدلية بل على الاشاعرة والتجأوا للتفصي عنه بان سماع الامر بالوجوب يمكن قبل
البحث وان المكلف بعد البحث يحصل له العلم السمعي بالوجوب وان كان في هذا التفصي ما لا يخفى لانه يرجع
الى الوجوب العقلي من حيث لا يشعر به وقد يناقش في ذلك بان استقلال العقل بوجوب المعرفة انما يؤثر في
نفي الاحتياج الى التلقي من الشارع لا في عدم كون الايجاب الشرعي تكليفاً مستحيلاً ممن يتوجه اليه
فان مجرد كون الامر بالعلم للتطبيق الذي هو منشأ هذا الجواب غير مناف لارادة الايجاب وظاهر ان
الاستدلال يتمحض على المدعى ح اذ يثبت انه هذا الايجاب الذي لا يراد به تقوية حكم العقل اما ان يكون
متوجهاً الى العارف او الى غيره وح فالصواب في سند المنع الذي هو مناط الجواب المذكور انه يتأتى
الامر بالعلم كالامر بالفهم والتأمل ونحوهما مما لا يراد منه حقيقة الطلب وانما المراد به مجرد التنبيه و
الايقاظ كما هو المتداول في الاستعمالات واستلزام ذلك لمجازية الامر لو سلم لا ضير فيه لاجل وجود صارف

واوهن منه توهم جريان الاشكال في ذلك ايضاً نظراً الى انه لا ايقاظ اما ان يكون مطلوباً من المتنبه او من
الغافل والثاني تكليف بالمحال كما ان الاول تحصيل للحاصل وثانياً ان هذا الامر متوجه الى النبي فلا يلزم
تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى الغير كما هو مذهب الاشاعرة لاختصاص الخطاب الشفاهي بالمخاطب و
وجوب المعرفة في حق الغير ثابت بادلة اخر وفيه مع ان الغرض هنا اثبات جواز التكليف بما لا يطاق
في الجملة لما مر من ان النزاع بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي وانهم يثبتون عموم المدعى بادلة اخرى
انهم يقولون بشمول الخطاب الشفاهي للمعدوم ومن هنا يعلم فساد ما يتخيل ايضاً من اخصية الدليل
من المدعى نظراً الى كون المامور به خصوص العلم ولو قلنا بعموم الخطاب الشفاهي كما لا يخفى ولعل المراد
بما في الاية من ان الاية دلت على الامر بالعلم بالوحدانية على اظهر الاحتمالين وثالثاً انه يحتمل
ان يكون هذا الامر المتوجه الى النبي للتكوين لا للتكليف نظير قوله كن فيكون وهو وان كان بعيداً
لكنه يكفي في ابطال الاستدلال بل يمكن الحمل على ما عدى الايجاب لكن لا يخفى بعده ورابعاً ان الاية
ظاهرة بل صريحة في طلب التصديق بالوحدانية في مقابلة نفي الاشراك وصريح الاستدلال مبني
على ان يراد بها طلب الاذعان بوجوده تعالى وهذا هو الاحتمال الثاني مما في الاية لكنه وان صح الا انه
لا ينفع حسماً لمادة الشبهة التي انيط بها الاستدلال ضرورة جريانها في طلب العلم بالوحدانية كما
لا يخفى وخامساً ان لنا اختيار كل من الشقين ودفع كل من المحذورين فنختار اولاً ان الامر متوجه
الى العارف قولكم باستلزامه تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين قلنا ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون
الامر المذكور من باب يا ايها الذين آمنوا آمنوا بان يكون الغرض تحصيلها بطريق مخصوص هو بيان الشارع
او استقلال العقل والردع عن اتباع قول الآباء والامهات في ذلك ولا يخفى بعدهما او ابعد منهما التعلق
باحتمال تعدد الامر بحسب اختلاف الزمان والمكان والاحوال وغيرها مما يغير اطلاق الامر واما الثاني
فلعدم استحالة الجمع بين المثلين لو اريد بهما العرفيان وعدم لزومه لو اريد العقليان لو فرض وجودهما
فتامل ونختار ثانياً انه متوجه الى غير العارف قولكم باستحالة معرفة غير العارف به تعالى انه امره بشيء لتوقفه
على العلم بنفس الآمر ولم يحصل علمه قلنا ممنوع لان دعوى الاستحالة المذكورة انما تتم لو كان مرجع الامر
بالعلم المعرفة عامة بمعنى انه يجب على غير العارف به تعالى ان يحصل العلم به ما دام غير عارف به وليس
كذلك بل مرجعه الى قضية مطلقة بمعنى انه يجب على الشخص الجاهل به تعالى تحصيل المعرفة به وظاهر ان
الجاهل المذكور قادر على ازالة جهله وتبديله بالمعرفة بالتدبر في خلق السموات والارض ومن
البديهيات انا اذا جهلنا ان زيداً في الدار ام لا يمكن ان نعلم انه فيها ام لا بان ندخل فيها او نتفحص عن حاله

وكذلك تحصيل العلم بباقي السوقي من الاشعرية والاقمشة وبوجود ما تسمع من البلدان وغير ذلك من الضابط
في الكل ان ايجاب الشيء بشرط وجود ضده مع واما حال وجوده فلا لامكان تبديل الحال بما يضاده و التكاليف
الشرعية واردة على الوجه الثاني دون الاول وما نحن فيه من عليه وسادسا ان معرفة الايجاب يتوقف
على معرفة الموجب ويكفي الاستماع في تحقق الايجاب سلمنا لكن الامر يستلزم العلم بالآمر باعتبار ما وقد
صرح بالوجهين في بعض فتامل ومنها ان الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا واذ ذلك
تكليف بما لا يطاق بيانه ان التصور غير مقدور فالقضايا الضرورية كذلك فالنظرية كذلك وح لا يكون
النظر والفكر مقدورا اما عدم القدرة على اكتساب التصور فلان المكتسب لها اما ان يكون معلوما له
حالة الطلب او لا والاول تحصيل الحاصل والثاني يكون غير خاطر بباله والذهن غافل عنها فلا
يكون مطلوبا للعلم الضروري بان القادر اذا كان غافلا عن شيء استحال ان يحاول تحصيله الاتي انما
مقصودة من بعض دون اخر لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب الا تحصيل
الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب فاذا ثبت كون التصورات غير مكتسبة فكذا البديهيات لان تصوراتها
ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم تكف افتقرت الى وسط
فلا يكون بديهية هذا خلف فالبديهيات غير مقدورة فيكون النظريات كذلك لان لزومها عن الضروريات
اما ان يكون واجبا فلا يكون مقدورا او لا يكون واجبا فلا يكون يقينية لانا اذا استدللنا بدليل
مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب عنها كان اعتقاد وجود ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا
تقليديا لا يقينيا والجواب عنه مع الغض عن جملة مما مر ما تقدم في مقدمة المباحث العقلية من
احمالا ان التصور معلوم من جهة مجهول من اخرى والجهتان متغايرتان وليس المطلوب نفس الجهتين
بل الموصوف بهما وقد يجاب ايضا بعد تسليم عدم كون التصورات وكذا الضروريات مكتسبة بعدم
كونها كافية في تحصيل الكسبيات بل لا بد من فكر وتدبر في ترتيب تلك العلوم وهو صادر عن المكلف
بالاختيار وقد يرد بان كون النظر اختياريا وان كان حقا الا ان اللازم بحسب الطريق الذي به اثبت
الخصم عدم كونه اختياريا فتامل ومنها ان الافعال التي هي مورد التكليف اما خير او شر والخير والشر
من الله اما الصغرى فلان افعالنا الاختيارية اما طاعة او معصية وهما عبارتان عن الخير و
الشر وخروج المباح عنهما على تسليم غير مضر في المقام واما الكبرى فلجملة من الآيات والاخبار قل
كل من عند الله خلقكم وما تعملون خالق كل شيء ونظائرها من الاخبار المتفرقة في ابوابها والجواب
ان معنى كون الخير والشر منه كونهما بقضائه وقدره نظير الاضلال والهداية كما ذكره علماء الامامية ان

بتوليد

كون الفعل خيرا او شرا ان اريد به الاشتمال على المصالح والمفاسد ففيه فساد تفسير الطاعة والمعصية بهما فهم
بهما او كونه متعلق الامر والنهي فكون الفعل متعلق الطلب لكون الطلب من الله لا يستلزم كون المطلوب منه الا
فتدبر الا ان كون الخير والشر بالقضاء والقدر لا تنهض لوقوع في الشبهة المشهورة من لزوم وجوب الرضا بالشر
بناء على وجوب الرضا بالقضاء والقدر فتامل في الجواب فتدبر تجد المفصل بين الممتنع بالذات وبالغير اما
على الجواز في الثاني فبقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حيث سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان
ممتنعا استحال منهم السؤال وبالاجماع على انه تعالى كلف بالايمان من علم بانه يموت على الكفر كابي لهب
ويمكن الاستدلال عليه ايضا بجملة من ادلة المجوزين مطلقا لكنهم لم يزيدوا على الوجهين ولعله لوضوح الامر والحوالة
على ما مر واما على الامتناع في الاول فبانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول والملازمة
فلان التكليف به عبارة عن الطلب وهو عبارة عن استدعاء الحصول واما بطلان التالي فلان استدعاء حصوله
فرع تصور الوقوع وتصوره كذلك يستلزم تصور الشيء على خلاف ماهيته لان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن
ممتنعا لذاته وحاصله ان تصوره ذاتا مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق
والجواب اما عن حجة الجواز فبانها اعم من المدعى بل الثانية على عكسه ادل كما لا يخفى اما الاولى فلان سؤال الدفع
بمجرده لا يدل الا على امكان المدفوع فضلا عن جواز التكليف به ودعوى استحالة السؤال في الذاتي من المحال
يدفعها ان الاستحالة المدعاة ان كانت لكون عدم التكليف بالمحال الذاتي امرا مفروغا عنه نظرا الى استقلال
العقل باستحالة صدوره من الحكيم ففيه مع الاغماض عن انكار الاشعري لذلك ان العقل لا يفرق في
الحكم بالاستحالة بين الذاتي وغيره وان كانت لكون اصل السؤال المذكور محالا لذاته فمما لا يستحق جوابا ولو
احتمل جهل السائلين بعدم صدور التكليف بالمحال الذاتي من الحكيم او اعتقادهم بجوازه منه فالامر
اوضح وان كانت لاجل قضاء الذوق بعد ملاحظة السابق واللاحق بعد كون السؤال عن دفع التكليف
بالمحال الذاتي لان مورد الاية هو حكاية التكليف الثابتة في حق الامم السابقة فلا يخفى ان التكليف
بالمحال الذاتي لم يكن من جملتها حتى يسأل عن دفعه ونحن نعلم ان المراد بما لا طاقة هو التكاليف الشاقة الثابتة
في ملة الامم والاغلال الموصوفة كاصل سؤال الدفع اعم من المحال الذاتي وبذلك يندفع توهم تقريب الاستدلال
بالاية بدلالتها على وقوع التكليف بما لا يطاق في الامم السابقة نظرا الى تصور النزاع فيه فيتم في هذه المسألة
على هذا الدين واما الثانية فلان قوما من الاشاعرة ومنهم الرازي يزعمون وجود المنافاة بالحال
بين العلم بالشيء ووقوع خلافه على ما مر في الجامعة الاولى فالاجماع المذكور دال على جواز التكليف بالمحال
الذاتي ولا يقول به المستدل الا ان الزعم المذكور قد مر فساده بما لا مزيد عليه فالصواب بعد تسليم الاجماع

وصحة التمسك به في محل النزاع انه يجاب بمنع ما ثبت العلم في المعلوم بل باستحالته على ما مر في الجواب عن سائر الادلة وقد
يجاب عن الاية بانه انما يصح حملها على سؤال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر السؤال بدفع ما لا
امكان لوقوعه كما قلتم وامكانه يتوقف على ظهور الاية فيه فهو دور سلمنا لكن يمكن حملها على سؤال دفع ما يشق
وان كان مما لا يطاق سلمنا لكن سؤال الداعي لا حجة فيه سلمنا لكن التكاليف كانت باسرها تكليف ما لا يطاق
فلا فائدة بتخصيصهم بذكر ما يطاق بل كان الواجب ان نقول ربنا لا تكلفنا وان كان للبعض لزم خلاف
المذهب سلمنا لكنه معارض بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج قلت يرد
على الاول ان حملها على سؤال دفع ما لا يطاق لا يتوقف على العلم بامكانه بل على عدم العلم باستحالته فينكشف
من الاية امكانه فلا دور وعلى الرابع انه مذهبهم وان كان كذلك لكنه جرى على دعوى الايجاب الجزئي
المناقض للسلب الكلي الذي يدعيه الخصم على انا لا نسلم ان ارادة البعض خلاف مذهب المستدل اذ هذا
التفصيل منسوب الى جماعة من اهل السنة واما من جهة المنع في الممتنع فاولا بالنقض بان تصور المحال لو كان
محالا لاستحال توصيفه بالاستحالة اذ توصيفه بها فرع تصوره والغرض استحالته مع ان العلم باستحالة
اجتماع الضدين مثلا وتوصيفه بها من الاوليات ولاستحالة الحكم الثبوتي عليه بانه معدوم او مستحيل لان
ثبوت شيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو امر ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وذلك كاف
في طلبه والاستحالة الاستدلال بهذه الحجة المشتملة على تصور المحال والاستحالة تصور مطلق المعدوم ولو كان
غير مستحيل كتصور بحر من الزئبق وجبل من الياقوت لان تصوره تصور الشيء على خلاف ماهيته مع انا نشاهد
تصور امثاله وثانيا بالنقض بما لا يتصوره لامتنع له مع انا نفرق بين ارتفاع النقيضين
واجتماع الضدين وثانيا بالحل وبيانه ان الموجب لقلب الحقائق هو تصور المحال على وجه يكون الصورة المتصورة
ذهنا مطابقة للحقيقة الخارجية منتزعة عنه والذي يكفي في صحة التكليف به او التوصيف بالاستحالة
او الحكم عليه بما هو تصوره الذهني في الجملة بنحو من الانحاء وفرض من الفروض ونوع من الاعتبار
في ظرف الملاحظ تلك الصورة الذهنية لهذا النوع الخاص وان كان ثبوت المحمول لا لاجل الاعتبار بل
باعتبار الخارج اذ لا نزاع في مثل قولنا شريك البارئ ممتنع بمعنى ان ما فرضه العقل متصفا بالشركة في الخارج
بوصف الامتناع وكذلك في قولنا اجتماع الضدين محال ونحو ذلك فما قد تخيل من فساد الحمل المذكور
نظرا الى ثبوت المحمول لتلك الصورة الذهنية ان كان باعتبار الوجود الذهني فلا يعقل الحكم بالامتناع
الذهني على الشيء الموجودة في الذهن او باعتبار الخارج فيلزم التفكيك بين طرفي الوضع والحمل
غير حاصل لعدم وجوب الاتحاد من هذه الجهة وقد مر التحقيق في رابع ادلة المختار فراجع وقد اجاب العضد

عن

عن النقض الاول بانا لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا مثبتا وهو خاص واللازم من نفي الاخص نفي الاعم
الذي ذكرتم يستدعي تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه ان التصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد
والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين وقد يتصور في الضدين منفيا لا مثبتا فلا يضرنا وبيانه [illegible]
على ما قيل ان المستحيل ما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع الضدين والنقيضين
فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقال مثل
هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع
السواد والبياض وعن الثاني بانه يكون في الخارج مستحيلا وفي الذهن ممكنا وهو المتصور فلا يكون المستحيل
هو المتصور وبان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت ان ذلك هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت
بالامتناع على ما ليس بممتنع وبان تصوره ذهنا لا يكفيكم ولا يضرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع
يستدعي تصوره بالخارج وقد بينا انه لا يتصور الا تصور الامر على خلاف حقيقته وعن الثالث بانه عين
الثاني لان كلاهما عبارة عن استحالة الحكم على المستحيل بانه مستحيل فيرد عليه ما يرد عليه قلت وقد يرد
على الجواب عن النقض الاول بانا لم ندع في النقض المذكور ثبوت تصور المحال مثبتا بل المحال
المتصور هو اصل المحال من حيث هو بنحو من الانحاء معرى عن قيد الثبوت والانتفاء كما هو الشأن في جميع
القضايا حتى السوالب والموجبات التي كان موضوعها لو جاء العدم والا لزم حمل الشيء على نفسه او سلبه
عن نفسه فيما كان المحمول هو لو جاء العدم كما يلزم احد هذين المحذورين فيما اعتبر الموضوع مقيدا بالمحمول
وجودا او عدما في غير ما كان المحمول احدهما وهو ظاهر وكلا الامرين [illegible] وما اشتهر من صدق السوالب بدون الموضوع
فالمراد صدقها بدون وجوده لا بدون تصوره على النحو المذكور ولعل منشأ هذا الجواب اشتمال الحجة
على الوقوع في قول المستدل تصوره وقوع اه ومن الواضح ان المستدل ليس في مقام حمل الشيء على المستحيل
بل في مقام طلبه فالتعبير بالوقوع لابتناء نفي الحكم بعدم تصوره على عدم تصوره مثبتا حتى يرد النقض
المذكور ويجاب بذلك وما يعترض ايضا بان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات فما لا يتصور
لا ينافي بهذا الجواب وعلى الجواب عن النقض الثاني بان الصورة المتصورة في الذهن لم تلاحظ
من حيث هي هي ولا يحمل الاستحالة عليها من هذه الجهة كيف تغير تلك الوجوه الثلاثة بل لوحظت من حيث
كونها عنوانا للمستحيل المفروض وجوده الخارجي والة لتعرفه ومرآة لتصوره وحمل الاستحالة عليها
انما يكون بهذا اللحاظ ضرورة انها من حيث هي امر ممكن فلا يمكن حمل الاستحالة عليها الا من هذه
الحيثية ولا منافاة بين كون الشيء ممكن الوجود من جهة مستحيل الوجود من اخرى ولا بين كون شيء

عنوانا ما فرض وجوده في الخارج وبين امتناع وجوده فيرد على الجواب عن النقض الثالث بانه وجه
المغايرة بين النقيضين انا لو سلمنا عدم استحالة الحكم الثبوتي على المستحيل بالاستحالة كما هو المراد في
الاول لكن لا نم امكان الحكم السلبي عليه بانه لا يتصور اذ لم يمكن الحكم بانه لا يتصور سقط الاشكال
المبني على انه لا يتصور وهو المراد في الثالث وثانيا بان فرقا بينا بين عدم توقع المتصور او ثبوت وجوده على
تصوره وبين تصوره وتوقعه وما انيط به المعجزة من لزوم قلب الحقائق انما يتم على الاول والذي يدعي امكانه
هو الثاني وكيف يمكن المستدل من الاستدلال على نفي الالهة بدليل التمانع المتوقف على تصور وجود
الالهة فتامل فانه يمكن ارجاع ذلك الى الحل المتقدم على بعض الوجوه حجة التفصيل الاخير اما على المنع
فبما لا يكون امتناعه مستندا الى اختيار المكلف فلما مر من حجج المانعين واما على الجواز فيما استند اليه
فوجهان احدهما انه لو لم يجز لخرج كثير من الواجبات عن ان يكون واجبا مطلقا اما الشرطية فلانه اذا تركت
المقدمات المقدورة يصير الواجب ممتنع الوجود اذ الكلام في المقدمات التي يمتنع ذو وجودها لو فقدت فلو كان
الامتناع الغيري مانعا من بقاء التكليف فلا بد من زواله اذ لا مخرج عنهما واما بطلان التالي فلاستلزامه
كون التكليف مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو باطل لما عرفت خلاف الفرض او لاستحالة انقلاب الحقائق
او لان سقوط التكليف لا يكون الا باحد امرين الاطاعة والمخالفة وشيء منهما غير متحقق في المقام اما
الاول فظ واما الثاني فلتوقف صدق المخالفة على ادراك وقت العمل والفرض عدمه وذلك فيما
ضرب له حد في الشريعة كالحج ونحوه ظاهر واما في غيره فلان وقت العمل هو زمان حصول ما يتوقف عليه من
المقدمات واذا بطل ذلك تعين بقاء التكليف لعدم الواسطة وفرض الكلام في مقدمات يرتفع القدرة
على فعلها بعد تركها ثانيهما ان مدرك الامتناع اما العقل او النقل وشيء منهما لا يتاتى في المحل الخبري
اما العقل فلانه لا يقبح تكليف من تجرى على المولى بجعل نفسه غير متمكن من الاطاعة بسوء اختياره
وخبث سريرته بعد كون المامور به مقدورا في حد ذاته مقدورا في حد ذاته كما لا يقبح عقابه بل كما لا
استحالة في عقاب من فوت الحج على نفسه بقطع رجليه مثلا لا استحالة في خطابه به واما النقل فلانصرافه
الى المنع في الممتنع الذاتي والجواب اما عن الاول فبانا نختار عدم البقاء قوله يستلزم كون التكليف مشروطا
قلنا الاخير فيه بل الامتناع منه لان العقل يقبح تكليف العاجز بالضرورة ولو كان ايجاد العجز في نفسه
بسوء اختياره وهذا مما لا ريب فيه وح فلا بد من زوال الخطاب وان بقي اثره الذي هو استحقاق العقاب
لا ان ترتبه غير مشروط ببقائه كما ان الامر كذلك في جانب الثواب ايضا اذ الكلام فيهما من باب واحد بل كيف يعقل
بقائه حال ترتب احدهما مع ان ترتبه ناش عن حصول سببه الذي هو الاطاعة او المعصية وبقاء الطلب بعد

على

على حصولها وايهما منتفيان فيما لو علم المولى بعدم الاجزاء بتجديد بقاء الخطاب لتوابكينه مع فساده من اصله خروج
عن المفروض وبقائه مرادا به التعجيز او التهكم ونحوهما الاضر فيه وعليه ينزل امثال الخطابات المكلفين حال العقاب
عند العقلاء ومنه نشأ الوهم على ما اظن غير انه من الواضح خروجه عن محل النزاع فاتضح مما في قولهم المشهور
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذ الحق منافاته الاختيار خطابا لا عقابا واحتمال ارادة نفي منافاته
من حيث العقاب انما يتم لو لم يكن هذا القول مذاره فلك التفصيل فتامل واما الوجوه المذكورة
فيرد على اولها ان التكاليف الشرعية لا تزال تختلف باختلاف الاحوال والازمنة والاشخاص وط
ان لا مناص الا من القول بتوجيهها على وجه لا ينافي بالمنافات الباطل وبخلاف الفرض بمعنى استلزام الدليل الخروج
عما عنه وجوده فيه دون توقف صحته عليه ونظائر ليس المقام من هذا المقام وعلى ثانيها ان المقام ليس من باب الانقلاب
بل من باب سقوط التكليف بتعذر الامتثال ضرورة ان التغير هنا ليس الا من باب تفاوت وصفي الاطلاق
والاشتراط واما الموصوف بهما على التساوي به هو لولا ليس ينقلب الى حقيقة اخرى قطعا وليس نفس
الوصفين مما لا يمكن تبدل احدهما بالاخر بزوال احدهما وحدوث صاحبه وكونهما كالوصف
بالاضافة الى الموصوف بهما لا يقتضي ازيد من تمايز الموصوفين تمايز الوصفين لا انما يرد في الموصوف
والانقلاب بهذا المعنى لا ضير فيه ودعوى استحالته الترجيح بهذا المعنى ضرورية الفساد كيف وقد وضح
ان التكليف قد يسقط بالموت والاغماء او الجنون ونظائرها من حصول العصيان او السبيل الى المامور به بنقل
او حبس وغير ذلك مما لا نزاع في سقوط التكليف معه بل قد يقال بعد تسليم استلزام تغير الوصف
لانقلاب الموصوف ان هذا انما يلزم استحالته في الحقائق المتاصلة واما في الامور الاعتبارية
التي ترجع اليها التكاليف الشرعية ببعض المصالح فلا بل قد يدعى عدم استحالة الانقلاب في
الطبايع المتاصلة ايضا وتحقيقه يطلب من محله فتامل وعلى ثالثها منع توقف صدق المخالفة
على حضور وقت العمل لان ما اسند به صدقها من التجري على المولى بتفويت العمل على نفسه بسوء
اختياره متحقق قبل حضوره كما يكشف عنه صحة توبيخه عند العقلاء ح ولو من الندامة بل ومع
عود القدرة في وقت العمل ومن ثم ذهب بعضهم في مسئلة مقدمة الواجب الى ترتب العقاب حال
تركها اذا لم يتمكن من الاتيان بذيها في وقتها وان كان قد يرد بان العقاب ليس للعمل بترك المقدمة
كما هو مقصود القائل بل لتحقق عنده التجري والمخالفة كما انه يثاب على فعلها ايضا اذا اتى بها
بعنوان الانقياد على ما يأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ثم لتعلم ان الجواب المذكور مبني على
ما هو الظاهر من قول المستدل يلزم خروج كثير من الواجبات الخ من ارادة خروج ملكاته في الحاق مطلقا

عن وصف الاطلاق والزمان اللاحق وصيرورته فيه مشروطا وقد يرد د بعض المعاصرين في الجواب فيمنع الملازمة
لوازمه بخروج الواجب المطلق عن كونه كذلك بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما فرض واجبا مطلقا
حال القدرة واجبا مطلقا فيها او بالاضافة الى حال ارتفاع القدرة مطلقا للاول بانه لا يلزم من حال
بقاء الوجوب حال ارتفاع القدرة عدم قبل ارتفاعها كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فوات
وقته عدمه قبلها وللثاني بانه لا ينتفي وجوب حتى يتحقق الخروج عنه من غير تنافي في ذلك لترتب
الذم والعقاب على المخالفة اذ لا تشخيصه استمرار التكليف الى زمن الفعل ومن بطلان التالي
بعد تسليم الملازمة لو اريد به ارتفاع الواجب المطلق عند ارتفاع القدرة مطلقا لا ترجع الى شرائط التكليف
بغير المقدور ثم قلت فيه وضوح عدم الفرق بين الشق الثاني والشق الثاني من الشق الاول فلا وجه
لتخصيص المنع من الملازمة بالاولى ومن بطلان التالي بالثاني اذ هناك شيئا آخر وهو اعتبار الخروج في
زمن عدم القدرة والوجوب في زمان ثبوتها كما اشرنا والفرق في ذلك بين الشق الثاني من الشق الاول
عدم اغتنائه بخلاف الوجوب حال عدم القدرة في ذلك لعدم توقف الخروج عن الوجوب عليه ولعله
فيما فرضه المجيب لخصوص الامر في التوضيح المزبور واما عن الوجه الثاني فبما عرفت من عموم ملاك الامتناع
لمورد النزاع ايضا اما العقل فلتقبيح التكليف بالممتنع على الاطلاق وبقاء العقاب لا يستلزم بقاء الخطاب
لعدم العلية ولا الاشتراك فيها بينهما كي يجب مصاحبتهما في الوجود اذ علة العقاب هي المخالفة الموجبة
نسبته الخطاب اليه كنسبة الشرط الى مشروطه بل وجوب المعية بين المعلول والعلة لو كان المفروض من قبيله
على الكلام فيما ليس منه بل اذ الشيء قد يكون علة لما يتوقف وجوده على مضي زمان لم يتوقف فيه العلة
اذ الدليل دل هنا على العلة التامة نعم لو اعتبر المخالفة في جانب العلة مضافا الى هذا الخطاب والوجود
في جانب المعلول الى استحقاق العقاب كان الحكم بوجوب المعية وجيه لكنه مجرد فرض لا اصل له اذ لا نعرض
في علية الخطاب بل قد عرفت استحالة اجتماعه مع العقاب وشبهه بقاء بقاؤه العقاب بالفعل مع الفارق
لمضي علية العقاب وعدم حصول ما يستلزم بقاء الخطاب بل وجود ما ينافيه واما النقل فلظهور اطلاقه و
عدم تقييده بالمحال الذاتي في شيء من المقامات فتقييده بالحال هذه مما لا يلتفت اليه ودعوى
الانصراف مكابرة واضحة هذا وليعلم ان الغالب لفظ الكثير في الدليل مما لا وجه له لجوازه على تسليمه
في جميع الواجبات اللهم الا في وجوب الاعتقاد باصول الدين لامكان القدرة على تحصيل العلم بها على
تقدير القدرة على اثباتها وانما لم يتمم من قبل بقي هنا امور لا باس بالاشارة اليها اجمالا لاتمام ما
ذكرنا انما كان في التكليف بالمحال واما التكليف الذي هو محال فالكل مطبقون على استحالته كيف

يعقل النزاع فيه فان ما استحيل وقوعه يستحيل وقوعه لا وبالجملة تصور الموضوع كاف في الجزم بالحكم من غير حاجة
الى كلفة الاستدلال بانه لو جاز لخرج المحال عن كونه محالا او بطل الاستدلال بالبراهين العقلية على المسائل
الالهية بل وعلى غيرها من المطالب العقلية وما يتوهم من ان المحال لو لم يقع في الخارج كان الواقع غير محال
واذا كان غير محال كان ممكنا والممكن لا يستحيل عدمه والمفهوم من الاشعري استحالة انقلاب معلومات
الباري من افعاله وافعال عباده فكيف يصح دعوى الاتفاق يدفعه ان المحال الذي هو في التكليف هنا
مضاف الى الوجود يعني ان التكليف المحال وقوعه لا يقع في الخارج والواقع في الخارج مضاف المحالية فيه
على اصول الاشاعرة الى العدم ومنشأ التوهم اشتراك لفظ المحال واعتبار ما هو الجامع بين المحال الى الوجود
والعدم في دعوى الاتفاق مما لا ينبغي عليه مع ان التمسك به من جهة كون المجمعين من اهل العقول واستقلالها بعقولهم
بذلك لا من جهة مجرد كونه اتفاقا ثم ان كل تكليف بالمحال على اصولنا تكليف محال وعلى اصولهم لا شيء من تكليف
بالمحال تكليفا محالا المصيرهم الى وقوع الاول وعدم امكان الثاني واما التكليف المحال فعلى اصولنا
قد يجامع التكليف بالمحال وقد يتخلف عنه وعلى اصولهم لا ينفك عن التكليف بالمحال فقد ظهر لك ان النسبة
بينهما على المذهبين وقد يتخيل ان القول بالجواز في المحال العرضي والاجماع تجويز وقوع التكليف المحال
وهو انما يتم لو كان استحالة التكليف المحال من جهة استحالة المكلف به دائما او بعض الاحيان واما
لو كانت مستندة الى الذات دائما كما هو الظاهر فلا وثانيهما ان مقتضى اصولهم وقوع التكليف بالمحال لا بمجرد
فرضه وامكانه العقلي ولذا تركنا التصدي لخلافهم في هذه فيه وان كان كونه لوقوع اخص من الامكان
يقتضي اختصاصه بذلك فما عن بعض الاشعرية من القول بالوقوع مرة وعدمه اخرى في غير محله
او غفلة عن اصله ومنها ان في التكليف بالمحال على المختار لا فرق فيه بين علم المأمور بحقيقة الحال
وجهله كما لا فرق في حسن التكليف بغيره بين علمه ولو بعدم القدرة وجهله ثم لا انصاف من الجواز لو
فرض جهل الآمر بالاستحالة لكنه لا يجدي في كلام الحكيم على الاطلاق ولذا نقول بعدم جواز امر الآمر مع
العلم بانتفاء الشرط باحد المعاني كما لا فرق بين الامر والنهي في ذلك كما يستحيل الامر بالجمع بين الضدين
مثلا يستحيل النهي والابعد كونهما التراميين ولعدم الاتحاد المناط واما استغراق المندوبات
بالاوقات فقد اجابوا عنه تارة بعدم الالزام فيها فلا استحالة فيه نظر واخرى بالحمل على التخيير دون
التعيين فكذلك وتارة بان توهم الاستحالة انما جاء من ملاحظة مجموع المندوبات من حيث المجموع و
مطلوبية كل منها في كل جزء من الوقت وظاهر ان لا امر في الشريعة باستيعاب الاوقات بل مفاد
كل امر خاص غاية الامر الاتيان بالجميع في كل وقت على ما يقتضيه اطلاق تلك الاوامر

مرجاحو

مطلوبية كل منها على تقدير عدم ارادة ما بازائه وان كان قد يخدش فيه بان تقييد الاوامر منه و... قبيل
وبان في الشريعة ما يقتضي باستحباب الاستيعاب فتامل واخرى بان الشارع الحكيم لما كان عالما بما
فيها من الخواص والمصالح وتدارك نقص الواجبات وتكفير بعض المحرمات وبان اشتغال الناس مامورين بما فيهم
يثبطهم عن استيفاء اوقاتهم بالاشتغال بها واقتضى حكمته ايصال تلك الخواص اليهم وضع لهم هناك
اشياء كثيرة ليأخذ كل مكلف منها حظه بحسب تمكنه وليس في ذلك تكليف بالجميع ولا الزام بحمل
الاوامر على التخيير كما ان اختصاص بعضها بالاستلزام لعنوان يجعل الباقي اذ لكل منها خاصية خاصة وتاثير
على حدة والى هذا يشير الجواب بحمل الاوامر ارشادية سواء قلنا بخلو الارشاد عن معنى الطلب كما عليه
بعض المعاصرين او قلنا باشتماله عليه كما هو الحق فتامل وكذا لا فرق بين كونهما موقتين او موسعين او مضيقين
او كفائيين او عينيين او تخييريين او تعبديين او توصليين او غيريين او نفسيين الى غير ذلك لعين
ما مر من عموم الدليل نعم لا انفكاك في النهي عن ضدين لهما ثالث ولو كان واجبا بل ولا من النهي عنهما
معا اذا لوحظ فيه مكان او حال او غيره للشيء لو لم يكن هناك ثالث كالنهي عن الحركة والسكون في
مكان خاص او حال خاص اذ لا يمكن ح برجع الى الكون في مكان خاص مثلا واما في غيرهما من الصور فيجب
فلا اشكال في الاستحالة على الصور المعدلية من غير فرق في ذلك بين اشتراكهما في قدر جامع ودل الدليل
بظاهره على حرمة جميع افراده كالنهي عن الحركة والسكون في المكان المغصوب لو لوحظ النهي قبل
الدخول فيه وعدم اشتراكهما فيه كالنهي عن السكوت والتكلم واما بعد الدخول فليس منهيا عن الدخول
وانما يحرم عليه البقاء ويتحقق العقاب على مخالفة النهي عن الدخول واما عن ابي هاشم من حرمة الدخول
والخروج ح معا اذ كل منهما تصرف في ملك الغير بغير اذنه ضعيف جدا كما يجيء في مسألة الاجتماع انشاء الله
كذا لا فرق فيما ذكرنا بين شرعنا والشرائع السابقة وتوهم ثبوت التكليف بالمحال في جملة منها نظرا الى
قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله رفع
عن امتي تسعة وعد منها ما لا يطيقون في غير محله اذ بعد استقلال العقل بالقبح لابد من تنزيل امثاله
على ما فيه العسر والمشقة او غير ذلك مما لا اثر وهذه قاعدة جارية في جميع موارد تعارض العقل
والنقل بمقتضى ما هو الاشكال في موارد المعارضة لما هو التحقيق من بطلان قول الاخبارية
من تقديم النقل على العقل كما يقرر في محله ثم بل قد عرفت سابقا ان قضية عدم وقوع العسر و
الحرج في هذه الشريعة عدم وقوع التكليف بالمحال فيها بالاولوية العظمى وان وقع جملة من التكاليف
الشاقة في الامم الخالية كمقاتلة القليل مع الكثير مع قلة الزاد وقطع ما يتنجس من ابدانهم بالمقاريض

ونحو

ونحو ذلك من الامور العسرة المرفوعة عن الامة المرحومة وتوضيح ذلك ان اصل التكليف لا تخلو عن الكلفة على النفس
لطلبها الراحة لو خليت وطبعها بل طالبية للراحة مائلة الى المعصية امارة بالسوء راغبة للفاخرة الا ان
هذا المقدار من العسر والكلفة لا يعتنى به عند العقلاء في منع التكليف وحسنه كيف ومثله بل ازيد منه موجود
فيما يتحملون ارتكابه في معاشهم من بناء المساكن والقناطر والزراعة والتجارة خصوصا فيما لا يكثر
المسافرة الى البلاد النائية وتحمل الحر والبرد والسهر والمدافعات الشاقة وركوب البحار وطي
الصحارى والقفار وليس هذه من باب دفع الافسد بالفاسد لتوقف حفظ النفس عليها
ضرورة عدم اقتصارهم على ما يحصل به ذلك قطعا بل قد سبق الدليل القطعي على حسن التكليف بل
وجوبه من وجوه وبالجملة هذا النوع من العسر لا يصلح لرفع شيء من التكاليف لا شرعا ولا في غيره كان
جملة من التكاليف العسرة مما اشترك فيه الاديان اذ كان الالزام بها آبيا من لزوم المكلف بها وان
كان العسر فيها مانعا من الالزام بها ابتداء وهذا انما يكون من الامور التي ثبت رجحانها في شريعته
في الجملة او عدم مرجوحيتها كما اذا ثبت استحباب ... بالمندوبات من النوافل وصوم النهار وقيام
الليل والحج راجلا واطعام المساكين واعانة المظلومين وعيادة المرضى والاذكار والادعية وقراءة القرآن
وغيرها مما ثبت رجحانه في الشريعة وظن ان الاشتغال بجميعها بالجملة فيها عسر شديد الا ان الشارع
وان رفع الالزام بها ابتداء لكنه امضاها بعد الالزام ولا يستلزم ذلك اهمال ما يعتبر العسر في الايجاب
لان ذلك في الابتدائي منه لا مطلقا فتامل والظاهر عدم تفاوت الاديان في هذا العسر ايضا وقد يظهر من بعضهم
من منع انعقاد النذر والمشتمل على العسر على الاطلاق تم وقد يكون الالزام ايضا من الاحكام الوضعية
بدون اختيار المكلف كوجوب الغسل في البرد الشديد اذا اوجد سببه في وجه ووجوب تمكين النفس
من الحدود والقصاص والتعزيرات عند ايجاد اسبابها وان كان مما لا يتحمل عادة نعم لو افضى في مسألة
الغسل الى الضرر بمرض او موت لم يجز في حضرة فضلا عن وجوبه لكن لا لما يعتبره العسر كي ينتقض بالحد والقصاص
بل لخصوص ما دل على حرمة القاء النفس في معرض الهلاك وعدم تشبيه في الحد والقصاص اذ
لنا فيه حيوة لا تخفى وبالتامل فيما ذكر يظهر عدم منع العسر من حمل المندوبات اذ الضيق انما هو في
الالزام كما مر الى الاشارة اليه اما من غير ضيق فيه ايضا ... الشرائع ولذا الاجوم ... بل يستحب وكذا
قيام تمام الليل وصوم كل السنة عدا العيدين والاعتكاف مع الحر الشديد ونحو ذلك اذ للاذن
في الترك خرجت الامور المذكورة عن الضيق الى التوسعة فلعل ان العسر بالمعاني المذكورة علم في جميع
الشرائع موجود فيها ولو في الشريعة السهلة السمحة المحمدية على صاحبها الاف سلام وتحية فان قلت

ان لیس بعسر ولا حرج بالمعان المذکورة وح فالمنفی عن هذه الشریعة هو العسر الذی یعد اشتمال التکلیف المشتمل
علیه کلفة علی نوع المکلفین مشقة فی حقهم اما لکثرة الابتلاء بموارده ولو اتحد کما اذا وجب قرض
موضع البول بالمقاریض کما قیل فی شریعة موسی ع او للمسامحة فی التبالی بشهر رمضان مثلا فانه عسر علی المکلفین
قطعا واما لکثرة التکالیف بنفسها واما للامرین وهذا العسر وان کان ثابتا فی جملة من الشرایع السابقة
بالاجماع والاخبار والضرورة الا انا شارع من علی هذه الامة ببرکات نبیهم ص فی رفعه عن هذه الشریعة
ودل علیه بقوله عز من قائل یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج ویقول
نبیه ص بعثت بالحنیفیة السمحة السهلة رفع عن امتی تسعة وعد منها ما لا یطیقون المفسر بقوة مشقة
فی تکلیف ما لا یطاق واما احتمال رفع مجموعهما بالعسر والمشقة فالفرق بین شریعتنا وتلک الشرایع
لیس بثبوت العسر وارتفاعه فی شرعنا لما عرفت وستعرف من اشتراکهما فی ثبوته فی الجملة فی الاحکام
الالزامیة بخ سواء کان المسوغ للالزام فیها اتیا من جانب الشرع او من سوء اختیار المکلف
کما فی الاسباب التی قلة الابتلاء بموارده کالحج الذی لا یجب فی اصل الشرع الا مرة والقتال مع الکفار
بل باستقرار الشرع فی الجملة بل بثبوت العسر والضیق فی کثیر من احکام تلک الشرایع دون غیر ذلک عن شرعنا
فما قد یتوهم من رفع العسر من شرعنا بالکلیة الا بالنسبة الی اکثر الاحکام فهو فی غیر محله ضرورة اشتمال
شرعنا علی بعض التکالیف العسرة بالضرورة کوجوب الجهاد الاکبر من التدین بمذهب الحق من بین الادیان
فقد یکون الانسان ضروریا فی اتباع الدین الباطل بتقلید الاباء والامهات ویکون حب دینه
فی قلبه ... وعظم بحیث یصعب علیه ازالته من قلبه ویسهل دونه دخول النار کما یظهر لمن تتبع الاثار
والاخبار وکثیر من الاحکام کوجوب المجاهدة مع الکفار خصوصا فی صدر الاسلام والمدافعة عن
النبی المختار واهل الاطهار وتحمل ما یتوجه الیهم من الاشرار کما اتفق لاصحاب سیدنا المظلوم ابی عبد الله
الحسین ع حیث تحملوا عنه فداهم ابی وامی بصدورهم وایدیهم کما یاتیه من السهام والرماح والنبال
لیبقی کنت معهم فافوز فوزا عظیما وغیر ذلک من الاحکام الشاقة والتکالیف العسرة ثم ان المعیار
فی العسر المرفوع عن هذه الامة هو المشقة النوعیة ولو مع وحدة التکلیف لان هذا هو المنساق عرفا
من الادلة وقد یتخیل فی المعیار امران آخران احدهما ان اصل العسر بمعنی کون المکلف بامر عسر اقتضی نظر
العقلاء مرفوع عن هذه الامة من غیر فرق بین کثرة الاحکام او موارد الابتلاء او المکلف وقلتها
حتی انه لو کان التکلیف بامر واحد عسر اقتضی تکلیفا واحدا فی حال واحد مرفوعا ویدل علیه تارة
باطلاق الادلة واخری بان تقییدها بالاکثر یستلزم عدم الامتنان علینا برفعها لان الشرایع السابقة

ایض

ایض لم یکن اکثر احکامها عسرة بل بعضها وثالثها بان التقیید المذکور بعد عدم الدلیل علیه ترجیح بلا مرجح ومعه
بعد اخر الایتین فی اعتبار العسر الشخصی وان المرفوع جنسه لافادة النکرة المنفیة العموم کالجنس المنفی
وثانیها ان العسر المرفوع ما لا یقدم علیه لبلوغ ما یقتضی الیه بمعنی ان یکون ما یترتب علیه من المصالح العائدة
الی الامر به مرجوحا بالنظر الی تحمل المشقة بایجاده کما اذا امر السید عبده بمسافرة شهرین لتحصیل درهمین
فانه یعد عسرا وحرجا واما لو کان ما یترتب علیه خطیرا جلیلا کتحصیل اموال کثیرة ولو بمسافرة خطیرة
فلا یعد عسرا ولا یرتکبه مثله العقلاء ویستسهلونه ویختلف الحال فی ذلک باختلاف تلک المصالح فالمعتبر
فی العسر وعدمه حقارة المصلحة وعظمها وان شئت قلت لا معیار للعسر حقیقة بل الامر فیه موکول الی علام
تلک الاغراض والمصالح وکذلک یعد الحافظ عبارة تعف علی ما فی هذین الدلیلین اذ یرد علی الاول وقوع بعض
التکالیف العسرة فی هذه الشریعة وکفی به دلیلا علی التقیید والترجیح المذکورین لو اغمضنا عن ظهور
ومنه یعلم فساد ما ادعی الراجح من وجوه الاستدلال واما هو فیمکن دفعه بانا لا نمنع الظهور المذکور فی
بادی النظر الا ان وقوع الایتین فی سیاق نظائرهما قرینة ارادة رفع نوع العسر خصوصا بعد ملاحظة
اشتمال شریعتنا علی بعض التکالیف العسرة وعلی الثانی مضافا الی عدم منافاته المشقة النوعیة اولا مع کون
ذلک معنی طرف العسر عرفا بل المفهوم هو المعیار المتقدم وثانیا ان المراد بالمصالح ان کان الخواص الواقعیة
فلا یعلمها الا الله فکیف یفهم العرف قلتها وکثرتها وعظمها وحقارتها وان کان هو المنافع العاجلة من سعة
الرزق وحصول الجاه وطول العمر ونحو ذلک فلا یخفی ابهامه العفو عن حقارتها بالنسبة الی ما لا علی بالزام
العمل المؤدی الی حصولها من الثواب الجزیل یستسهل اهل العرف دون تحصیلها تحمل المشاق ویستعظمونها
بالاضافة الی العسر علی الاطلاق وان کان هو المنافع الآجلة من بلوغ دار القرار ونعیمها او التخلص عن دار
البوار وجحیمها فلا ریب ان الفوز بقلیل من ذلک اجل عند العاقل من الدنیا وما فیها فلا بد ان یستسهل
دون تحصیل ذلک کل المشاق ویرتکب لاجله صعوبات الصعاب مع ان الادلة المتقدمة لا تجامع ذلک الا
ان یدعی ان المثوبات الاخرویة وان کانت فی الواقع کذلک غیر ان العوام الذین هم کالانعام لکان قلة معرفتهم
وضعف بصیرتهم وعدم بلوغهم الی مراعاة ما عدا المصالح الظاهریة یعدون امثال ذلک من الامور
الامور العسرة فاما لها جدا جامعة فان الاشاعرة بعد تنزلهم عن انکارهم الحسن والقبح العقلیین تکلموا مع
القائلین بهما علی اصولهم فی مسئلتین هما شکر المنعم والاشیاء لغیر الضروریة للتعیش قبل الشرع ولعلم
ان تخصیص النزاع بهما بعد التنزل مما لا وجه له بل یجری النزاع فی کثیر من المسائل المتفرعة عند العدلیة
علی القول بالحسن والقبح کحسن ارسال الرسل وانزال الکتب وبعث الانبیاء ونصب الاوصیاء ووجوب دار

الجزاء والصدق والكذب والإيلام والاستقام وغير ذلك مما تقدم فيه الكلام ضرورة ان هاتين المسألتين ليستا
الا مثالين للحسن والقبح وان كانت الثانية مشتملة على مصاديق كثيرة وعلى تسليم صلوح هذه الكلية
للتخصيص بالذكر لا يندفع اشكال افراد المسألة الاولى بالذكر عنها انا نقتفي آثارهم ونجري الكلام على
منوالهم فنقول ولله الشكر ومنه التوفيق اما الكلام في المسألة الاولى وهو شكر المنعم فالحق وفاقا لغير
واحد من العقلاء من ارباب الديانات وجوبه لقضاء الضرورة واستقلال القوة العاقلة بذلك ويكشف
عنه ذم العقلاء من ترك الشكر لمن انعم عليه وفرقهم بين من احسن اليهم ومن اساء وانهم مجبولون على
مجازاة المحسن ومن هنا قيل الانسان عبيد الاحسان بل هو مركوز في جميع الاذهان من الانسان و
الحيوان كما هو غني عن البيان بل لو احسن رجل الى المشرك شكره قطعا لو لم يأخذه العصبية و
العناد واللجاج فهو وان انكره باللسان الا ان قلبه مطمئن بالايمان هذا كله مضافا الى انه رافع
واضع للخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون واجبا اما كونه دافعا للخوف فلان العاقل
اذا رأى نفسه مستغرقة في النعم الكثيرة من الحيوة والعقل والعلم والسمع والبصر واللباس والمكان والمطعومات
والمشروبات وغير ذلك مما لا يحصى من النعم ولم يلتفت الى المنعم خاف من سلبها عنه واما ان الشكر دافع
له فلان الخوف انما هو من ترك الشكر فاذا اتى بالشكر واذعن واعترف بالانعام امن من المؤاخذة وكونها [illegible]
واما ان دفع الخوف واجب عن النفس فلانه الم نفساني يمكن دفعه وكل ما هو كذلك فالضرورة قاضية
بوجوب دفعه وكلما هو كذلك فالضرورة قاضية بوجوب دفعه واما ان مقدمة الواجب واجبة فبحكم العقل
ايضا كما ستعرف عليك انه اذ وجوبها العقلي مما لم ينكر على ان العقول مجبولة على ترجيح الاخذ بالطريق
المأمون عند دوران الامر بينه وبين المخوف وظاهر ان الشكر مأمون والاعراض مخوف مضافا الى
انه لو لم يجب عقلا لم يجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضي لوجوبها وجوبه ولو لم يجب لزم
الافحام على تقدير صحته ضرورة ان النبي اذا اظهر المعجزة فللمكلف الامتناع من النظر فيها الى ان يتمكن
من ان يقول لا يجب النظر علي الا بالشرع ولا يثبت الشرع الا بالنظر كما ستعرف تفصيله الى غير ذلك من
الوجوه المذكورة في المقام الا ان اقواها هو استقلال العقل القاطع برد ما يتوهم من توقف صحة
التمسك على ما لا يراه الاشعري من وجوب دفع الخوف ومقدمة الواجب والاخذ بامن الطريقين و
المعرفة عقلا مدفوع بان كلامنا في المقام جرى على مماشاة العدلية وتسليم حكومة العقل فيما عدا
مسلك الشرك في المجلي لو لم نقل يقبل السلم حكمه بمثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان
واما شبهات الاشاعرة في المقام فاقويها امران ينظر احدهما الى اثبات الوجوب الشرعي والآخر

في شبهات الاشاعرة

الى نفي الوجوب العقلي اما الاول فآية التعذيب النافية للعذاب قبل البعثة والامر نفي ملزومه الذي هو الوجوب
وقوله سبحانه ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وغيرهما من الآيات
والاخبار وقد مر الجواب عنه سابقا من تعميم الرسول او التخصيص بغير الاصول او نفي الملازمة بين الوجوب
والعقاب لجواز العفو والشفاعة او غير ذلك مما ذكر في الجواب واما الثاني فما صرح به الحاجبي و
العضدي والرازي والآمدي وغيرهم من ان وجوبه عقلا اما ان يكون لا لفائدة او لها لا سبيل الى الاول
اما لاستلزامه العبث الذي هو قبيح من الحكيم عقلا او لان المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على
الترك فاذا فقد امتنع تحققه ولا الى الثاني لانها ان عادت اليه تعالى لزم المحال لتعاليه وغناه او
الى غيره فان كانت جلب نفع فليس بواجب عقلا فلا يجب المفضي اليه ويمكن خلو الشكر من جلب النفع فان
الشكر لما كان واجبا لم يكن اداؤه مقتضيا شيئا آخر ولانه تعالى قادر على ايصال المنافع بدون الشكر فيكون توسيطه
عبثا وان كانت دفع مضرة فاما في الدنيا فمحال لان الشكر تعب ليس عبارة عن مجرد المعرفة لانه نوع من المعرفة
وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزامها المشقة بالتحرز عن القبائح العقلية والمواظبة على المحاسن
العقلية وهو فرع التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناه فلم يبق سوى التعب والعناء الذي لا حظ للنفس
فيه او لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها واما في الآخرة فمحال ايضا اما لما في
الاحكام من عدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية ودرك احوالها واما
لما حكاه في [illegible] من ان المضرة الآجلة انما يحصل القطع بثبوتها عند عدم الشكر لو كان الشكر مشكورا
ويبوئه الكفر اما المنزه عن ذلك فلا بل احتمال العقاب على الشكر قائم اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
او لان العبد لو حاول مجازاة مولاه على نعمه استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة
او لان نعمه تعالى بالنسبة اليه اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه
اياه لقمة عد العاقل فعله قبيحا واستحق التأديب او لان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فيأتي بغير
اللائق في ادائه فيستحق العقاب قال في الاحكام بعد تقرير هذا الدليل وايضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا
سوى ترجيح فعله على تركه والعقل لا يعرف الترجيح ولا يوجب لانا الموجب هو المرجح الى ان قال فان
قيل شكر المنعم معلوم لكل احد بالضرورة وما ذكرتموه استدلال على ابطال ما هو ضروري فلا يقبل
مع ان الايجاب ان يكون الشكر لفائدة خارجة لم لا يكون الفائدة في الشكر نفسه وايضا الفائدة الامن
من العقاب على تقدير الترك لانا احتمال الخطر قد يقع مما يخطر ببال كل احد وايضا التردد بما ذكرتموه
جار في الوجوب الشرعي ايضا فما هو الجواب لكم فهو الجواب لنا مع ان انكار الوجوب العقلي يلزم منه افحام

على
الرسل وابطال مقصود البعثة لان للمدعو ان يقول لمدعى النبوة لا انظر الى معجزتك الا ان يجب
النظر شرعا ووجوب النظر شرعا يتوقف على استقرار الشرع وهو يتوقف على وجوب النظر وهو دور
قلنا الجواب عن الاول المنع من دعوى الضرورة ولو سلم فانما يتم ذلك بالنسبة الى من يتمتع بالشكر
وبتضرر بعدمه ويستحيل ذلك في حقه تعالى وعن الثانى بانا انما قلنا بلا بدية الافتقار الى الفائدة
على اصول العدلية والا فعندنا لا يلزم وعن الثالث المنع من خطور ذلك فبال كل احد ولو سلم فهو معارض
باحتمال العقاب على الشكر واتعابه لنفسه وتصرفه فيها مع انها مملوكة لله تعالى من دون اذن منه بغير منفعة
ترجع اليه والى العبد بل ربما كان هذا الاحتمال اولى لان من اخذ في التقرب الى السلطان بتحريك
انملته واظهار شكره بين العباد على رؤس الاشهاد على اعطاء لقمة من الخبز بعد مستهزئا مستحقا للعقاب
وشكر الشاكرين لجلال الله دون تحريك الانملة بالنسبة الى جلال الملك واما ما انعم الله على العبد
لعدم تناهى ملكه دون تلك اللقمة ولا ورود للشرع عليه لما دفع الاقدام عليه وما قيل ان الشاكر ارجح
من المعرض فهو مسلم بالنسبة الى من ينتفع بالخدمة والشكر والبارى منزه عنه وعن الرابع المنع من ورود
الاشكال على الوجوب الشرعى لان الفائدة الاخروية وان لم يستقل العقل بمعرفتها فالله تعالى عالم بها مع انه
انما يتم ذلك لو اعتبرنا الحكمة في الايجاب الشرعى وخلافه معلوم من اصولنا وعن الخامس اولا بمنع توقف
استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة في نفسها وكان صدق النبى فيما ادعاه
ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة فقد استقر الشرع وثبت فالمدعو معرط في حق
نفسه وثانيا بان الدور يرد على الايجاب العقلى لا الشرعى لان العقل يجوزه غير موجب دون النظر والا
والا ما خلا عاقل من ذلك فللمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف
وجوب النظر حتى انظر وهو دور معهم انتهى كلامه نقلناه بطوله لاشتماله على تحقيق المقام ويرد عليه ان
الضرورة قاضية بحجية ما فصله من الوجوه الخمسة وفيما اجاب عنها من الترهات المذكورة ولذا قال
في تزيف الجواب عن هذا الدليل بالفطرة لم لا يجب بمجرد كونه شكرا لا لشئ آخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات
لكل شئ والا لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهى الى ما يكون واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان
دفع الضرر واجب لذاته لا لغاية اخرى ولنا يعلل العقلاء وجوبه بكونه شكر المنعم لا لشئ اخر وان
لم يعلموا شيئا آخر من جهات الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب لفائدة اجلة عائدة الى المكلف هى الثواب قوله
يمكن ايصالها بدون الشكر قلنا نعم فان المنافع تختلف فجاز وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان
اداء الواجب لا يقتضى شيئا اخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا للضرر المتاخر فترك الشكر مضرة عاجلة

قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو خوف العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو
كاف في الوجوب سلمنا لكن لا يندفع الضرر الاجل قوله انما يتحقق في حق من يتضرر بالشكر ويسره الكفر
قلنا تم فان ترك الواجب علة لاستحقاق العقاب بذكره قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف
لانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظائف الخدمة والقيام بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض
عن الخدمة والتغافل عن الشكر وتمثيل النعمة باللقمة باطل فان نعم الله على العبد بايجاده وجعله في
اقداره من العقل والسلامة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها ثم تكميله بارسال
الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمان وداود عليهما السلام حين شكرا نعمة الله على ذلك في
قوله تعالى وقالا الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وكذا شكر ابراهيم في الاولاد و
غيرهم من الانبياء ولا يلزم من تحقير ذلك الى ملكه تعالى تحقيره في نفس الامر فان الملك لو اعطى فقيرا
ما يغنيه ويزيد عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن منع العبث غير لائق من
الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغاية ولا لغرض ولا معنى
للعبث الا ذلك وينكرون القبح العقلى سلمنا ذلك لكن ينفى وجوبه عقلا وشرعا الى انتهى كلامه رفع مقامه
قلت ما ذكره في غاية الجودة فلا عزو في الاقتصار عليه في دفع تلك الحجة لكن يرد عليه ان احدهما
ان ترتيبه لكون الشكر تصرفا في ملك الغير بالعلم القطعى باسلمية الاشتغال بوظائف الخدمة ان اريد
به المنع من صدق عنوان التصرف في ملك الغير فلا ريب في صدقه عليه قطعا لان الخيرية متحققة في حق كل
من كان غير المتصرف ولا دليل على التخصيص بغيره تعالى وان اراد المنع من حرمة كل تصرف في ملك الغير
فظاهرهم الاطباق على هذه الكلية كذا الله تعالى يحتمل ويذب عنه باعتبار الشق الثالث والعبرة
اطباق العقلاء على حرمة التصرف في ملك الغير ولو كان هو البارى سبحانه بل وغيره ايضا في مثل
الاستظلال بحائطه والتمسح بنارة والاستضاءة بضوئه على ما سيرد عليه انشاء الله تعالى ثانيهما ان ما
ذكره اخيرا من ان منع العبث غير لائق من الاشاعرة غير لائق من مثله لوضوح ان بناء الخصم في المماشاة
مع العدلية ومن يعلم فساد قول المستدل وهو فرع التحسين والتقبيح وقد ابطلناه وكذا قوله في الجواب
عن الوجه الرابع وخلافه معلوم من اصولنا ولعل هذا هو الذى اوقع العلامة فيما ذكره ولا يخفى اشتمال
الحجة على امور بنوا فيها على المماشاة والا فكان عليه ان يعترض على المستدل في دعوى قبح العبث وعدم
جواز التصرف في ملك الغير واحتمال العقاب في الشكر ونحو ذلك نعم هنا وجوه اخر ترد على المستدل
لم يذكرها العلامة منها ان منع استقلال العقل بالفائدة الاخروية غير صحيح ضرورة ان كل من رجع عقله

ربما استقلاله بذلك في الجملة وان لم يدرك العقول تفاصيل المصالح كما مر الاشارة اليه ومنها ان اخبار
الشرع بالآخرة وفوائدها مكابرة صرفة لا تنفع الجواب ضرورة ان الاخبار مشحونة منه ومنها ان الحكم
باستحقاق العبد الشاكر للتاديب نظرا الى كونه شكرا ومجازاة لمولاه يرد عليه ان المراد بالمجازاة ان كان
ما هو محسن بازاء الاطاعة والمعصية بان يلاحظ الشكر جزاء لعملهم كما هو الظاهر فاستنباطها من مجرد الدليل
الى الوجوب على الله المستلزم بزعم الخصم لالزامهم بلوازم التي منها استحقاق البارئ للمجازاة من العبد
المستقل عقله بالوجوب عليه تعالى فلا يخفى ان الشاكر انما يأتي بالشكر من باب اظهار الانقياد والخضوع و
العبودية والخوف من زوال النعمة ونزول النقمة على ان نفي الوجوب على الله ما مر اليه الاشارة مع ان من
البين ان ما يقابل بالشكر لاجله انما هو انعام المنعم من حيث كونه انعام المنعم لا من حيث كونه الطاعة لحكم
العقل كما يبادر به استقلال العقل بوجوب الشكر ولو لم يستقل بوجوب الاصلح عليه تعالى وان كان يطلق
ما يقابل به الانعام فالحاكم باستحقاق الآتي به للتاديب يحتج التاديب ضرورة اطباق العقول على
استحقاق مثله للثواب الجزيل والثناء الجميل ومنها ان تشبيه نعمه تعالى باللقمة كما صدر عن جماعة
منهم من الخرافات الفاسدة ضرورة ان القلة والكثرة من الامور الاضافية فقد يكون الشيء قليلا
نسبته الى شيء كثيرا نسبته الى آخر وجليلا بالنظر الى شخص حقيرا بالاضافة الى آخر خطيرا في وقت او
حال يسيرا في وقت آخر وهكذا وهذا مما يدركه جميع العقلاء ولا ريب في ان نعم الله وان كانت يسيرة
بالنسبة الى جلال الملك حقيرة بالاضافة الى عظمة الله لكنها جليلة في الواقع عظيمة في حق
العبد وان الملحوظ في نظر الشاكر ليس هو النعم من حيث مقايستها بجلال المشكور بل من جهة
عظمتها عند الشاكر وقلتها من تلك الحيثية لا تنافي كثرتها من هذه بل لا تتصف نعمة من هذه
بالحقارة بوجه كما يؤيده ذلك استحقاق تارك الشكر للتوبيخ فيما لو اعطاه الملك ما يحتاج اليه
وان قل نسبته الى خزائنه وملكه فقول المستدل ولان نعمه بالنسبة اليه تعالى وان كانت جليلة في
الواقع وفي نظر العبد فالامر اوضح ومنها ان المراد بالمعرفة في قوله ولان الشاكر قد لا يعرف
كيفية الشكر الخ ان كان هو حق المعرفة بالكيفية المتحققة المتوقفة على معرفة المشكور حق
معرفته فلا ريب انها وان لم تكن حاصلة الا للاوحدي من الناس كالانبياء بل هم ايضا معترفون
في مناجاتهم بالعجز والقصور عن حق الشكر لا يتوقف على هذه المعرفة اذ لكل من المعرفة والشكر
مراتب مختلفة وافراد متفاوتة بحسب اختلاف مراتب الشاكرين واستعداداتهم في العقل
والمعرفة فيلاحظ كل شكر بالنسبة الى حال الشاكر من مقدار المعرفة فان التكاليف العقلية كالسمعية

في المقايسة الى مقدار المعرفة وكون بعض افراده غير متصف بالشكر في حال ازدياد المعرفة او بالنسبة الى
معرفة الاخرى لا ينافي كون حسن الشكر من الامور الواقعية الى الحال في جميع الامور النسبية على هذا المنوال كما
يؤيده حكاية العابد الذي تمنى لان يكون لله ثم انعام شرح الخضرة التي كانت حوله وان كان هو مجرد
المعرفة بمراتبها المترتبة فالشكر وان كان موقوفا على حصولها في الشاكر بنحو كان الا ان نفيها في حق
بعض الاشخاص كما يقتضيه التعبير بكلمة قد لو سلم فلا ينافي حسن الشكر من الواجدين لها ومنها ان مجرد علم النعم
بوجود الفائدة الاخروية على ما انطبق الجواب الاول عن الوجه الرابع لا يرفع الاشكال عن الوجوب الشرعي
لجريان ما ذكروه فيه فيقال ان تلك الفائدة اما ان يكون جلب نفع فلا يكون واجبا ويمكن ان يحصل بدون
توسط الوجوب او دفع مضرة فمع ان العقل لا يستقل بمعرفتها ان القطع بثبوتها على تقدير علم الشكر انما
يكون فيمن ينتفع بالشكر وعرف ذلك ثم جميع ما ذكر في الدليل من الترديدات غير جار في ذلك على الترتيب
ومنها ان الحكم باستقرار الشرع في حق المدعو بعد ظهور المعجزة وامكان تصديق الداعي وتمكن المدعوين
النظر والمعرفة وانضافه بالعقل كما هو المبنى في الجواب الاول عن الوجه الخامس وان كان هو الحق لدى
لا محيص عنه كما مر مشروحا الا انه التزام بحكم العقل واستقلاله في ذلك من حيث لا يشعر وحينئذ يظهر
بطلان الجواب الثاني عن الوجه الرابع واما الدور فتقدير الكلام فيه شرحا والحمد لله على نعمه وبعد ان نعم الله
تعالى على عباده في غاية الكثرة ولا يمكن احصائها كما نبه عليه بقوله المصرح فيها المستلزم للاعتراف بالعجز
الذي هو منتهى مراتب الشكر فان لقمة واحدة من الخبز قد اشتمل بلوغها الى هذا الحد على البذر و
الزرع والحيوان واسباب الزراعة واستعداد الارض وانزال المطر واعانة الحرارة والهواء والفلك و
الملك والحصاد وما يتعلق به والطحن والعجن والطبخ وما يتعلق بكل منها وهكذا الى غير ذلك من
النعم التي اشتمل كل واحد منها على نعم كثيرة انعم الله بها علينا قبل اكلها والتي تحدث بعد اكلها
ايضا مما لا يحصى من قوة الهضم والجوارح والمشاعر والقوى الباطنية المشهورة والقوى الاربعة
المعروفة من الهاضمة والماسكة والدافعة والجاذبة وكيفية طبخ الغذاء وانقسامها الى
الاخلاط الاربعة المنقسمة من طريق عروق الشرايين الى محالها بل لو زدت النظر ظهر لك ان جميع ما
انعم الله به علي والديك من النعم نعمة في حقك بل لو احسنت الفكر عرفت ان كلما كان نعمة
على نوع الانسان من آدم الى وجودك كلها نعمة عليك لما مرت الاشارة اليه من ان الانسان
مدني الطبع فان هذا مزرع لذاك وذاك يخبز للآخر وهو يبني لهذا وهكذا فكل من هؤلاء
تعيش الآخر الى غير ذلك من النعم فكل نعمة وصنعة انعم بها على غيرك فهي نعمة عليك اذ كل

منها دخل في جيوبك او بعائلك او تحتيك او مسكنك او ملبسك او غير ذلك ومن هنا قالوا ان كفران نعمة
يستلزم كفران نعم كثيرة بل لا يخفى ان كل واحد من القلب واللسان وسائر الجوارح التي بها يتحقق الشكر نعمة
على الانسان والتمكن من استعمالها فيما خلقت له من الشكر ايضا نعمة ثالثة كما اشار اليه الطوسي والحلبي
والكاشاني واضرابهم فاتضح بذلك معنى قوله عز من قائل وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها بل ليس ما اشير اليه من
النعم عشرا من اعشارها ولا قطرة من بحر بحارها ولازم ذلك الاشكال من وجهين الاول العجز عن
الشكر كما هو قضية كل شكر نعمة مؤيدا باعتراف الانبياء بعجزهم عن اداءه من قول موسى على ما روى الهي
كيف استطاع آدم ان يؤدي شكر ما اجريت عليه من نعمك خلقته واسجدت له ملائكتك واسكنته جنتك
وقوله ع بعد ان اوحى اليه ان اشكرلي حق الشكر كيف اشكرك يا رب حق شكرك وشكرك نعمة على توجب
شكرك وغير ذلك من مناجات الانبياء والاولياء عليهم السلام فلا يجامع مذهب العدلية من وجوبه عقلا وسمعا وعدم
جواز التكليف بغير المقدور الثاني ان استيعاب الاوقات به يستلزم ترك جملة من العبادات بل الواجبات
فكيف يعقل وجوب ما يستلزم ترك الواجب خصوصا لو قيل بان يستلزم المحرم ايضا وتقييد وجوبه بغيره تخصيص
للدليل العقلي ولا يتوقف هذا الاشكال على ما انيط به الاول من عدم مقدورية الشكر بل على تقدير وجوبه عقلا ولا
يتوقف هذا الاشكال وهو كذا وقد يجاب عنهما بان وجوب الشكر المدلول عليه بالعقل والنقل متعلق باجاده
على النهج المتعارف والقانون المتداول فيما بين العقلاء وظاهر ان المعقول المتداول بينهم مقدور لهم ليس يستلزم لعدم
اشتغالهم به في جميع الاوقات والاعتراف بالعجز عن اداءه انما هو من باب كسر النفس والخضوع المطلوب من
العبد في المخاطبة مع الله نظير قوله ع لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وفوق ما يقول القائلون
وقد يجاب عنهما ايضا بان العلم بالعجز عن اداء الشكر هو عين الشكر كما يدل عليه بعد الاعتبار صريح الاخبار مثل
ما روي من انه تم جواب موسى ع عن سؤاله القول بان آدم علم ان ذلك كله مني فكان ذلك شكره وقوله تعالى الشاذ يا داود انك
اذا عرفت بان الشكر من نعماتي وعرفت بالعجز عن اداءه فقد شكرتني ونحو ذلك من الاخبار الدالة على حصول
الشكر بالعلم بالعجز وقد يجاب ايضا بابتناء الاشكالين على ان يكون الشكر عبارة عن صرف جميع الاعضاء و
القوى فيما خلقت له واما لو فسر بالمواظبة على الطاعات والمجانبة من المحرمات كما في بعض الاخبار فلا ضرورة في
ثبوت القدرة على ذلك من غير استلزام لترك الواجبات وقد يجاب ايضا بما في بعض الاخبار من ان الانسان اذا
قال الحمد لله رب العالمين او الحمد لله على كل نعمة فقد شكر الله تمام الشكر وقد يجاب بعدم مطلوبية الشكر بعد
حصول العلم بكون الشكر من النعم والعجز عن الشكر على كل نعمة ولذا قال الطوسي القدوسي في رسالته المسماة
باوصاف الاشراف ان الانسان اذا وصل الى مقام التسليم ينتفي الشكر في حقه لان الشكر مشتمل على مكافاة المنعم

وحالاته ومن بلغ في مقام العبودية الى ان لا يرى لغير المعبود شيئية كيف يمكنه الحضور في مقابل المعبود لان
غاية الشكر الى ان يرى لنفسه وجودا وللمعبود وجودا قلت لا يخفى على المتامل عدم نهوض بعض هذه
الاجوبة على دفع الاشكال وعدم صحة بعضها في نفسه والبسط لا يسعه المقام فلنختم الكلام شاكرا لله المنعام



